

OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. III

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d' Italia

PA 71-318

IL NUOVO
REALISMO



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1939-XVII

PROPRIETA LETTERARIA

81318 1

[47629 | 318

INDICE

<i>Prefazione</i>	<i>Pag.</i> VII
Il Fascismo e la Filosofia (nel Ventennale della fondazione dei Fasci di Combattimento) . »	3
Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia »	21
Il nuovo realismo »	103
Realtà, realismo e superrealismo »	137
Intorno al concetto di realtà »	151
Fisica e filosofia »	175
Scienza e religione »	195
Motivi filosofici del nostro tempo »	217
Storicismo filosofico e filosofia vivente . . »	241
Indice degli Autori citati »	275

P R E F A Z I O N E

Il presente volume raccoglie una serie di saggi diretti a illustrare quell'orientamento oramai quasi generale della filosofia italiana verso una « nuova positività », la più consentanea alle esigenze spirituali e pratiche di questo nostro secolo, tutto penetrato d'un « realismo » in azione, e tutto impegnato in una lotta da giganti tra frontiere di realtà da superare di continuo per non perire.

L'incontro di filosofia e scienza nel modo da me promosso e attuato, risalta dall'insieme degli scritti qui riuniti in una evidenza nuova e piena, non come un'eventualità opzionabile, ma come una necessità strutturale di tutti i processi veramente costruttivi di realtà umana, tutti solidali tra loro: dai teoretici agli speculativi, dall'economia naturale e politica all'economia poetica e religiosa della vita.

I saggi che più direttamente trattano del realismo — fra i quali le mie discussioni con l'insigne Maestro dell'Università Cattolica di Milano, Mons. Francesco Olgiati — sono preceduti da un panorama della filosofia italiana (Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia), da me scritto in onore del filosofo romeno Jan Petrovici e per informazione degli studiosi romeni; panorama, che ho tenuto a riepilogare e a illustrare ancora meglio in un altro studio premesso all'intero volume: Il Fa-

scismo e la filosofia (nel ventennale della fondazione dei Fasci di combattimento).

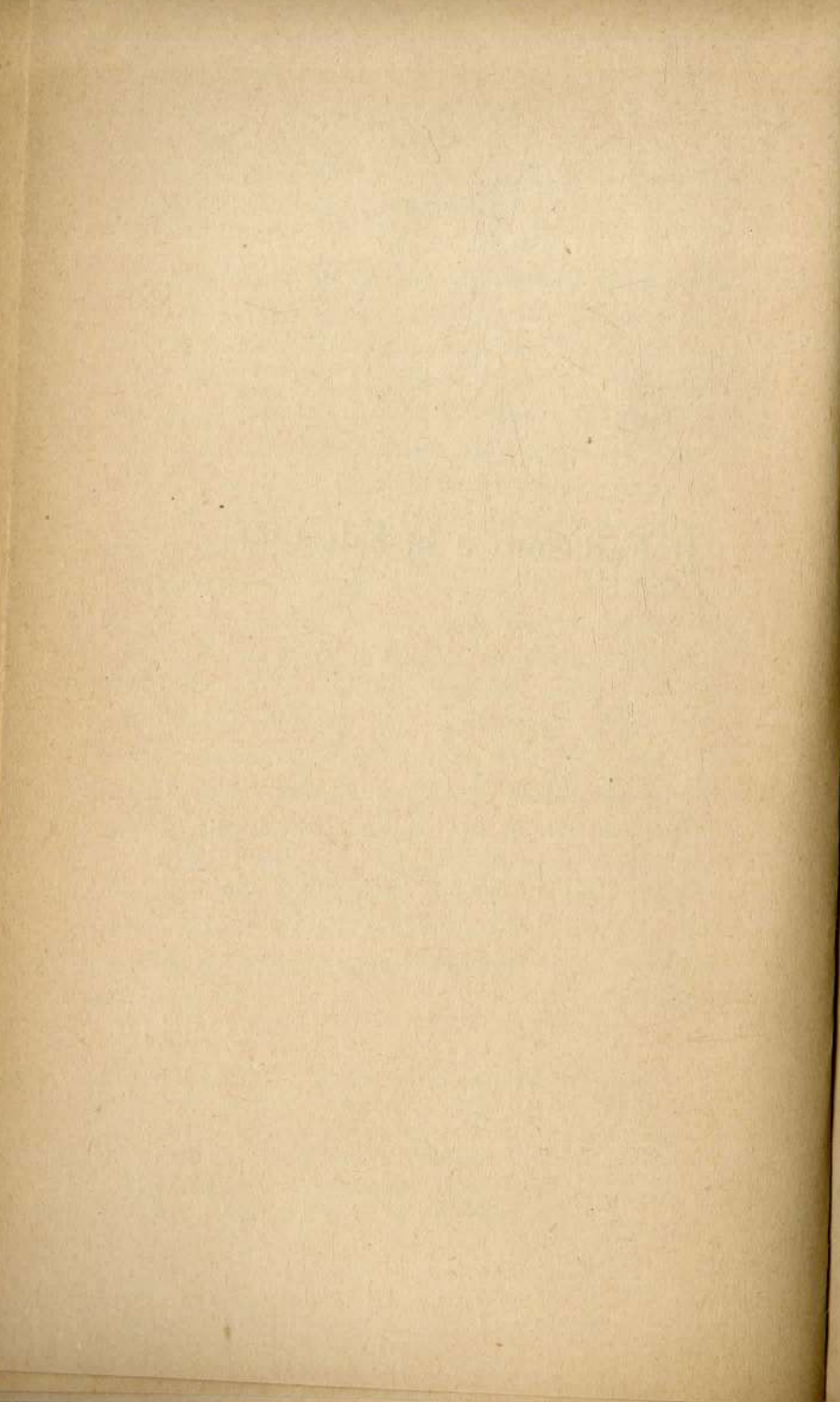
Dal quadro da me tracciato emergono invero due fatti incontrovertibili e di una importanza grandissima: il primo, che il Regime fascista ha saggiamente lasciato alla filosofia italiana la libertà più completa, come prova la grande varietà delle filosofie oggi professate e insegnate in Italia; il secondo, che l'indirizzo idealistico, lungi dal rafforzarsi nel clima del Fascismo, ha perduto sempre più terreno, com'era inevitabile, di fronte all'incalzante prevalere degl'indirizzi realistici.

Il volume si chiude con un saggio: storicismo filosofico e filosofia vivente, ch'è una proiezione nel campo storiografico di tutta la impostazione da me data alla teoria del pensiero nel campo gnoseologico. Sono convinto che, come dalla filosofia romantica emanò una storiografia filosofica romantica, della quale si danno ancora in Italia esempi forniti da ritardatari sbrigati, cui fa comodo ridurre la storia a romanzo; così dalla filosofia critica deve scaturire una storiografia filosofica critica, che restituisca la storia alla sua funzione scientifica, inalterabile ad arbitrio senza annullare il concetto stesso di storia.

f. o.

AVVERTENZA: Per brevità le citazioni delle mie opere principali potranno esser fatte così: *N. P.* (Nuovi Principi), *V. D.* (Verità dimostrate), *M. e F.* (Matematica e Filosofia), *N. R.* (Il nuovo Realismo), *N. V. L.* (Nuove vedute logiche), *Prolegomeni* (Prolegomeni alla scienza del bene e del male), *V. U.* (Valori umani).

Il Fascismo e la Filosofia



IL FASCISMO E LA FILOSOFIA

NEL VENTENNALE DELLA FONDAZIONE DEI FASCI
DI COMBATTIMENTO

Uno degli aspetti più interessanti e rivelatori del Fascismo quale movimento rivoluzionario a fondo spirituale è il suo atteggiamento verso la filosofia.

Concepito come rivoluzione non soltanto istituzionale, non soltanto sociale ed economica, non soltanto nazionale, ma come *instauratio ab imis*, a cominciare dalla concezione della vita, dei rapporti umani e della storia, il Fascismo si contrapponeva radicalmente a tutta una serie di filosofie consacrate nella dottrina e nella prassi: l'illuminismo, il liberalismo, il materialismo storico ecc. D'altra parte optava subito per una riconsacrazione politica dell'ideale religioso, cristiano, cattolico. In questi suoi orientamenti fondamentali il Fascismo, sì polemicamente e sì elettivamente, prendeva una sua posizione filosofica.

(*) Pubblicato nell'*Osservatorio economico*, Bollettino mensile del Banco di Sicilia, numero speciale dedicato al « Ventennale » . 23 marzo 1939-XVII; e in *Archivio di filosofia*, A. 1939-XVII fasc. I.

E non pertanto — malgrado vari, ma vani, tentativi di filosofi singoli di far valere la loro filosofia come quella ufficiale od ufficiosa del Fascismo — Mussolini non ha mai lasciato dubbi su questo punto: il Fascismo ha una sua dottrina, ma non professa nè adotta alcuna filosofia, nè ufficialmente, nè ufficiosamente.

Non già che la dottrina del Fascismo non abbia le sue « componenti » filosofiche; ma essa non si è mai avventurata, nè impegnata in superiori affermazioni teoretiche, tanto meno in formulazioni sistematiche; e si è arrestata deliberatamente a talune enunciazioni programmatiche, che tutti i partecipi della sua etica possono accettare. Romagnosi avrebbe detto, che il Fascismo così facendo si tiene nella sfera degli *assiomi medi*, lasciando insolute e impregiudicate le questioni intorno ai principi primi o ultimi. In sostanza il Fascismo s'è dimostrato alieno dal chiudersi entro un sistema filosofico qualsiasi.

Un sano istinto e un'intuizione prettamente italiana hanno operato in ciò. Chi vive la vita del pensiero sa che ogni filosofia presenta due momenti: l'uno, alla base, *critico*; l'altro, al vertice, *dommatico*; e sa pure ch'è possibile addizionare tra loro tutti i momenti critici delle varie filosofie, non mai i loro momenti dommatici, che si escludono quasi sempre tra loro.

È questa anzi la ragione per cui io stesso, reputando che l'addizione dei momenti critici sia non pure utile, necessaria, mi sono adoperato a com-

porli in un « sistema di problemi », in continua revisione, facendo così della *filosofia critica* un vero e proprio sistema universale, unitario, impersonale e nondimeno aperto a tutte le collaborazioni, progressivo, tal quale è la scienza; e l'ho distinto dai vari « sistemi di soluzioni » — o d'« idee », come di solito si dice —, tutti più o meno opzionali. Secondo un tale piano la filosofia critica può evolvere in una disciplina scientifica, dalla cui fondazione e dal cui differenziarsi dalle filosofie dommatiche si potrà anzi datare quella che io chiamo l'*era del rigore* in filosofia.

Mussolini, che ha una sua cultura filosofica — i suoi biografi parlano di un manoscritto giovanile di *storia della filosofia*, forse di note tratte dal Fiorentino —, ma ch'è principalmente un prodigioso realizzatore, ha avvertito quel tanfo di chiuso e di limitato, che in filosofia dà il « sistema » storicamente inteso, cioè una compiuta architettura di definizioni e di concetti. Epperò s'è mantenuto sempre in una situazione d'indipendenza filosofica, che gli ha permesso di compiere, e nel suo pensiero e nella sua azione, integrazioni più ricche di qualsiasi costruzione concettuale. Chi volesse darsi una ragione più intima del suo processo mentale, potrebbe dire ch'egli segue normalmente non la *logica dei concetti*, ma la *logica dei valori*.

Questo appartiene ad ogni modo a un campo soggettivo precluso a indagini non congetturali. Nei riguardi della cultura filosofica si deve invece da tutti riconoscere a Mussolini e proclamare alto e

forte questa sua benemerenzza, che gl'Italiani non apprezzeranno mai abbastanza e gli stranieri non riescono ancora neppure a capire, adusati come sono a intonare il *de profundis* alla libertà spirituale italiana: quell'indipendenza filosofica che Mussolini ha custodita gelosamente in se stesso, ha pure gelosamente rispettata in ogni Italiano. In regime fascista la filosofia italiana è stata sempre ed è perfettamente, assolutamente libera. Libera la critica, libera la polemica, libera la dommatica. E la libertà filosofica è la più alta, grande, degna delle libertà.

Basta dare uno sguardo alla produzione filosofica di questi venti anni. Basta ricordare la serie dei Congressi Nazionali di Filosofia tenutisi in Italia. Basta por mente che Benedetto Croce, il più antifascista dei filosofi italiani, ha potuto continuare a pubblicare indisturbato la *Critica* le sue opere e i suoi articoli; che anzi il *Breviario di estetica* del Croce, a mio giudizio il più contrario a un'istituzione intimamente fascista della Gioventù del Littorio, è ammesso ancora oggi come libro di testo nelle nostre scuole medie.

Nel 1934 all'VIII Congresso Filosofico Internazionale in Praga la Delegazione italiana era composta così: Emilio Bodrero, P. Agostino Gemelli, Pantaleo Carabellese, Giorgio Del Vecchio, Giacomo Tauro e chi scrive queste note. Sei filosofi, sei filosofie e quasi tutte in polemica tra loro. Parlando in nome della nostra Delegazione alla seduta inaugurale del Congresso nell'Aula di quel Parlamento

davanti a circa ottocento filosofi convenuti d'ogni parte del mondo, ho invitato tutti a prendere atto di quella singolare composizione della Delegazione Italiana, la quale nella sua eterogeneità stava lì a significare due cose: 1°) che in Italia non esiste una *filosofia di Stato*, e 2°) che il Regime Fascista lascia alla filosofia italiana la più completa libertà. Tutti stupirono come d'un fatto inaudito. Eppure in un Congresso di Filosofia quale quello di Praga, tutto impegnato a promuovere la riscossa dello spirito demoliberale, non c'era nulla di più filosofico da registrare, che la liberale composizione di quella rappresentanza ufficiale di uno Stato « autoritario » e « totalitario ». Era come la risposta polemica anticipata da parte del Governo Fascista a tutta l'impostazione partigiana e massonica di quel Congresso.

* * *

Dicevo che basta anzitutto dare uno sguardo alla produzione filosofica di questo ventennio in Italia per convincersi della verità di quanto ho enunciato.

Non è certo il caso di fare qui una rassegna di singole opere, ma sì d'indirizzi filosofici oggi professati e insegnati in Italia, con le più grandi varietà e sottovarietà di orientamenti particolari e personali; quasi bilancio filosofico di quest'ultimo ventennio.

In un mio recente panorama della nostra filoso-

fia (1), dedicato a un filosofo romeno, Jan Petrovici, ho potuto presentare una sorprendente moltitudine di filosofie, con una gamma ricchissima di colorazioni e sfumature che il pensiero italiano contemporaneo presenta a un'analisi obbiettiva.

C'è l'*idealismo assoluto* di Croce e Gentile e loro seguaci, divenuto, di filosofia predominante che era sino all'avvento del Fascismo, via via frazione dell'intero movimento filosofico italiano. E ci sono i vari altri indirizzi idealistici. Tale l'*idealismo ontologico* od *obbiettivo*, diversamente concepito da Benardino Varisco e da Piero Martinetti e dalle rispettive scuole, anzi dai singoli discepoli di ciascuna scuola, Carabellese, Castelli, Gallo Galli, Banfi, Barié, ecc. E c'è pure l'*idealismo realistico*, anche esso variamente atteggiato nelle filosofie di Carlini, Guzzo, La Via, ecc.

C'è il *fenomenismo*, il *relativismo*, l'*empirismo critico* della scuola di Cosmo Guastella, di Annibale Pastore e della sua scuola di Torino, di Antonio Aliotta e della sua scuola di Napoli.

C'è poi il *realismo*: filosofia genuinamente italiana, la più diffusa tra tutte, e professata in tutte le sue gradazioni, non solo divergenti, ma spesso in polemica tra loro. Vi si possono distinguere: il *realismo scolastico* o *neotomismo* (*neoscolasticismo*), dell'Olgianti, Chiocchetti, Masnovi, Corsini, Bontadini, Amedeo Rossi, Giacon, Cultrera, ecc.; il *neotomismo gnoseologico* di Zamboni e seguaci in

(1) Cfr. *Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia*.

aspro contrasto col primo; il *neotomismo critico* di innumerevoli cultori della tradizione scolastica in congiunzione coi problemi della critica moderna (Grammatico, Barale, Reverberi, ecc.); il *realismo rosminiano*, che ha largo sèguito tra i fedeli alla sempre viva filosofia di Antonio Rosmini: Bozzetti, Caviglione, Guido Rossi, Dorando, Piombini, Gray e molti altri; il *realismo assoluto* di Erminio Troilo e suoi discepoli; il *realismo spiritualista*, variamente atteggiato e graduato nelle filosofie di Giuseppe Tarozzi, Guido Manacorda, Raffaele Resta, Antonio Renda, Gaetano Capone Braga, Ugo Redanò, Roberto Pavese, E. Nobile, ecc.; il *realismo critico* di numerosi cultori di filosofia e scienze dal Giorgi e dal Lori a Generoso Gallucci, Riccardo Miceli, Ettore Galli, Ernesto Grassi, Adriano Tilgher, ecc.; e infine il *realismo costruttivo super-realismo* dell'Orestano e di numerosi suoi seguaci, ma da ciascuno di questi variamente inteso: Carmelo Ottaviano, Liutprando Filippi, G. Flores d'Arcais, Michele Giorgiantonio, Vincenzo de Ruvo, Ignazio Colli, Francesco La Tessa, Lorenzo Ca-boara, Vittorio Beonio Brocchieri, ecc.

Un'altra affermazione inequivocabile della libertà filosofica italiana sono stati i *Congressi Nazionali di Filosofia*, indetti dalla Società Filosofica Italiana dal 1933 al 1938, cioè da quando tale Società fu eretta in ente morale nazionale. Con questo provvedimento la S. F. I. cessò di essere, qual'era stata fin dalle origini, un'associazione di professori di filosofia, per costituirsi in ente promotore degli stu-

di filosofici italiani a qualunque settore ne appartenessero i cultori.

Quando ebbi l'onore di presentare al Duce il Direttorio dell'Ente da me presieduto, la consegna del Duce fu solamente questa: « che la filosofia italiana *prendesse quota* per adeguarsi alla sua più alta funzione nel nostro tempo ». E la consegna fu intesa dalla S. F. I. come dovere di stimolare i filosofi italiani a *procedere a una revisione generale dei massimi problemi*.

A tale revisione vennero dedicate le 5 maggiori riviste filosofiche che si sono pubblicate in Italia sotto gli auspici della S. F. I.: l'*Archivio di Filosofia*, organo ufficiale della Società, l'*Archivio Storico della Filosofia Italiana*, la rivista *Sophia*, la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* e la *Rivista Internazionale di Filosofia politica e sociale*, organi di collaborazione tra gli aderenti alla S. F. I.

Ma più specialmente vennero dedicati a un piano metodico di revisione filosofica i sei Congressi Nazionali di Filosofia convocati dalla S. F. I. dal 1933-XI al 1938-XVI. Limitando la prima volta a tre, poi sempre a due i temi di ciascun Congresso; invitando i Congressisti a collaborare soltanto sui temi proposti così da rendere omogenea la compagine delle relazioni e comunicazioni presentate alla discussione; assegnando di regola a ciascun Congresso un tema di filosofia generale e un tema di filosofia della scienza; chiamando a collaborare filosofi di tutte le tendenze, dai professori dell'Università Cattolica e della Gregoriana agl'idealisti e

ai neopositivisti, dai filosofi puri agli scienziati (e basta qui ricordare i nomi di Ferdinando Lori, Quirino Majorana, Enrico Persico, Luigi Fantappiè, Giulio Andreoli, ecc. ecc.); i Congressi della S. F. I. hanno convogliato molti lavori di notevole interesse e direi quasi di « attualità filosofica »; hanno dato modo a molti giovani di manifestarsi, agli anziani di comunicare le loro posizioni aggiornate; e infine sono serviti ad accostare fra loro, in uno sforzo sincero di reciproca comprensione, le posizioni filosofiche ritenute sinora lontane o persino in contrasto.

Il I Congresso di Roma 1933-XI (l'VIII della serie dei Congressi della S. F. I., compresi quelli anteriori alla costituzione della Società in ente morale) trattò i temi: *Filosofia e scienza; Filosofia e Scuola; Filosofia e politica.*

Il II Congresso di Padova 1934-XII (IX della serie): *Filosofia e storia; Delle misure applicate all'esperienza del mondo fisico.*

Il III Congresso di Salsomaggiore — Parma — Piacenza 1935-XIII (X della serie, in congiunzione con le *Celebrazioni romagnosiane* promosse dalla S. F. I.): *Realtà e realismo; La logica nelle scienze.*

Il IV Congresso di Genova 1936-XIV (XI della serie): *Religione e filosofia; Probabilismo e certezza nella logica e nella scienza.*

Il V Congresso di Napoli 1937-XV (XII della serie): *Filosofia dell'arte o Poetica; Il problema del trascendente nella scienza.*

Il VI Congresso di Bologna 1938-XVI (XIII della

serie): *Filosofia ed economia; Dottrina delle categorie.*

In nessun paese tra i più colti del mondo si è lavorato con tanto impegno e con un piano così organico intorno ai massimi problemi della filosofia, come nell'Italia Fascista.

* * *

Quest'atteggiamento riguardoso del Regime verso la libera elaborazione critica del pensiero filosofico italiano, potrebbe essere interpretato da qualche maligno come indifferenza: « tanto, per quel che la filosofia può fare... ».

Una simile chiosa rivelerebbe nient'altro che ignoranza e volgarità in colui che così argomentasse. « On ne peut rien faire d'un philosophe », diceva Napoleone. D'accordo. Ma anche Napoleone distingueva tra i filosofi e la filosofia.

La filosofia è un laboratorio sperimentale, come tutti i laboratori sperimentali; solo che in esso si esperimenta col pensiero. E il pensiero già in se stesso è un « apparecchio », che va posto continuamente alla prova delle sue capacità e incapacità, e che può essere anche, entro certi limiti, variato e integrato a seconda dei risultati. Inoltre nel laboratorio della filosofia si plasmano e temprano le idee, cioè le leve invisibili che muovono la storia del mondo.

E coloro che disdegnano questo travaglio millenario e inesauribile della filosofia intorno alle

« idee », non si accorgono che sono tutte « idee » quei principi, quei comandi e divieti, quelle norme di vita che col loro permettere e negare avvolgono per intero il mondo umano, ne dispongono in un senso o nell'altro, regolano il modo di essere di ognuno, promovendolo od ostacolando in precise direzioni, decidono continuamente del destino degli uomini e dei popoli. Anche le bombe a mano e le pallottole dei plotoni di esecuzione sono cariche d'idee.

I più non si accorgono neppure, nè sospettano che fin le idee più comuni, che oggi circolano come moneta spicciola, accettate da tutti per ovvie, furono alle origini tesi audacissime di filosofie originali, rivoluzionarie, e hanno impiegato secoli e millenni per filtrare e affermarsi nella coscienza generale.

* * *

Il Fascismo, grande movimento d'idee, appartiene sotto questo aspetto al movimento filosofico. Ma esso ha obbedito a un felice intuito, quando, in perfetta consonanza coi risultati più certi della più progredita critica filosofica, ha rifiutato della filosofia il « sistema », e ha accettato l'inesauribile e fecondo travaglio della « revisione critica ».

Coloro che chiedono alla filosofia il « sistema » scambiano la parte per il tutto, il punto d'arrivo di talune tendenze particolari giunte a maturazione e perciò prossime a esaurirsi, con l'immane lavoro di continui rifacimenti delle premesse e dei

tentativi di ricostruzione, lavoro ch'è il vero costrutto e costituisce la reale utilità della evoluzione filosofica, in connessione con la vita e « crisi perenne » del pensiero umano. I sistemi filosofici conchiudono, non aprono nuove fasi. Queste tutte cominciano da una revisione critica.

Il Fascismo ha quindi visto bene, che per inaugurare una nuova era anche nella filosofia italiana, bisognava cominciare dalla filosofia critica, e cioè darle libero campo, anzichè chiudersi entro gli schemi rigidi d'un sistema filosofico dommatico particolare,

Ciò è tanto più meritorio, in quanto, come ho già accennato, anche la *Dottrina fascista* contiene nel piano dei principi alcune « componenti » filosofiche. La qual cosa non era soltanto inevitabile, ma necessaria. L'azione ha bisogno di sintesi, e queste sono sempre di genere filosofico. Essenziale è ch'esse siano sintesi abbastanza ampie da comprendere i movimenti della vita e degli spiriti, da favorirne la delicatissima economia, orientandoli, senza opprimerli, perchè opprimerli equivarrebbe a sopprimerli, col risultato finale d'impoverire e la vita e lo spirito.

Ora nelle proprie opzioni fondamentali il Fascismo ha compiuto le sintesi più ampie che si potessero attendere da uno spirito costruttivo e non distruttivo. E anzitutto: la sintesi di *rivoluzione e tradizione*; d'*instauratio ab imis* e di rispetto alla legge, di *riforma totale* dello Stato e di conservazione e continuità dello Stato; di *nazione* — ch'è

una concezione collettivista — e di *personalità*, riconosciuta nella sua dignità e accresciuta nelle sue responsabilità; di « ordine sociale delle ricchezze », come Romagnosi avrebbe definito il *corporativismo*, e d'iniziativa individuale.

Fra tutte queste sintesi la fondamentale, e quasi matrice di tutte le altre, è stata evidentemente la prima, senza esempio nella storia: di *rivoluzione e tradizione*. Per essa il Fascismo si volse sin dal primo momento, come per una indeclinabile indicazione d'un ago magnetico, alla religione cattolica apostolica romana, e preparò e volle la *Conciliazione*.

È difficile sopravvalutare questo atto di suprema saggezza, che metteva di colpo al sicuro un immenso patrimonio spirituale accumulato nei millenni dal popolo italiano, il più umano e saggio dei popoli; proteggeva da manomissioni avventate e arbitrarie il fondo più profondo delle coscienze, dove maturano e si rinsaldano le determinanti più efficaci dell'economia della vita e dei suoi infiniti valori; dove si cementano tutte le solidarietà umane, dalle familiari alla nazionale, dalle politiche nel senso più stretto, alla umanitaria nel senso più largo.

In quell'atto Mussolini, creatore di uno Stato totalitario, segnava al tempo stesso le frontiere dello Stato nel mondo spirituale. La gara delle formule filosofiche, che subito si accese per dare una definizione bell'e fatta allo Stato Fascista, si orientò nella direzione estremista più facile: la concezione

hegeliana dello Stato. Gli Hegeliani d'Italia cantarono anzi vittoria a talune enunciazioni mussoliniane che potevano suonare adesione: « Tutto nello Stato, niente fuori dello Stato, niente contro lo Stato ». Ma non si avvidero che il Trattato Lateranense era un atto di ricognizione non solo di frontiere politiche, ma di frontiere spirituali tra lo Stato e la Chiesa.

Hegel non avrebbe mai e poi mai accettato una tale ricognizione, egli che divinizzava addirittura lo Stato (infatti gli Hegeliani d'Italia si atteggiarono subito a *inconciliati*), anzi, più precisamente, l'avrebbe respinta per la ragione semplicissima, che la sua concezione dello « Stato etico » era fondamentalmente *protestante*. Essa moveva dalle premesse ideali e politiche della Riforma. Ci voleva dunque una buona dose d'incomprensione ad ammettere che lo « Stato etico » di Hegel potesse diventare lo « Stato fascista » di Mussolini. E ancora una volta Mussolini deluse i teorizzatori corrivi, i loici conseguenzieri, i dommatici fabbricatori di concetti che si esibivano come manipolatori di storia. Ancora una volta egli seguiva non la *logica dei concetti*, necessariamente unilaterale e inadeguata, ma la più profonda ed essenziale *logica dei valori*.

* * *

Per intendere meglio l'immensa portata della sintesi mussoliniana giova confrontarla con le opzioni fondamentali delle due altre grandi rivolu-

zioni contemporanee, il bolscevismo e il nazismo, nei riguardi della *tradizione* e della *religione*.

La rivoluzione leninista intese se stessa anzitutto come negazione e distruzione di tutto il passato. Nel suo radicale antistoricismo marxista, il bolscevismo ritenne indispensabile, per affrancare l'uomo, liberarlo non solamente dalla soggezione politica e istituzionale, ma dalla soggezione familiare e religiosa. Indi la lotta demolitrice senza quartiere contro la famiglia e contro la chiesa.

Oggi la nuova Costituzione di Stalin del 5 dicembre 1936 è tutta improntata all'ansioso proposito di ricostituire i distrutti nuclei familiari e torna indietro a una quarantottesca proclamazione del principio di eguaglianza religiosa.

La rivoluzione nazista ha invece riconosciuto, analogamente al Fascismo, la forza indistruttibile e dinamica della tradizione, ma ha creduto di riagganciare la propria « *instauratio* » saltando a piè pari alcuni millenni di storia. Il « mito del sangue », lo spirito dell'« *Urwald* », la rinascita di antichissimi simboli, riti, culti, anteriori di migliaia d'anni all'era cristiana ecc., sono segni di una volontà di negazione in blocco del passato prossimo e di riavvaloramento del passato più remoto. Da ciò la presa di posizione del Nazismo non pure contro la Chiesa Cattolica, contro lo stesso Cristianesimo: un nuovo e più vasto *Kulturkampf*.

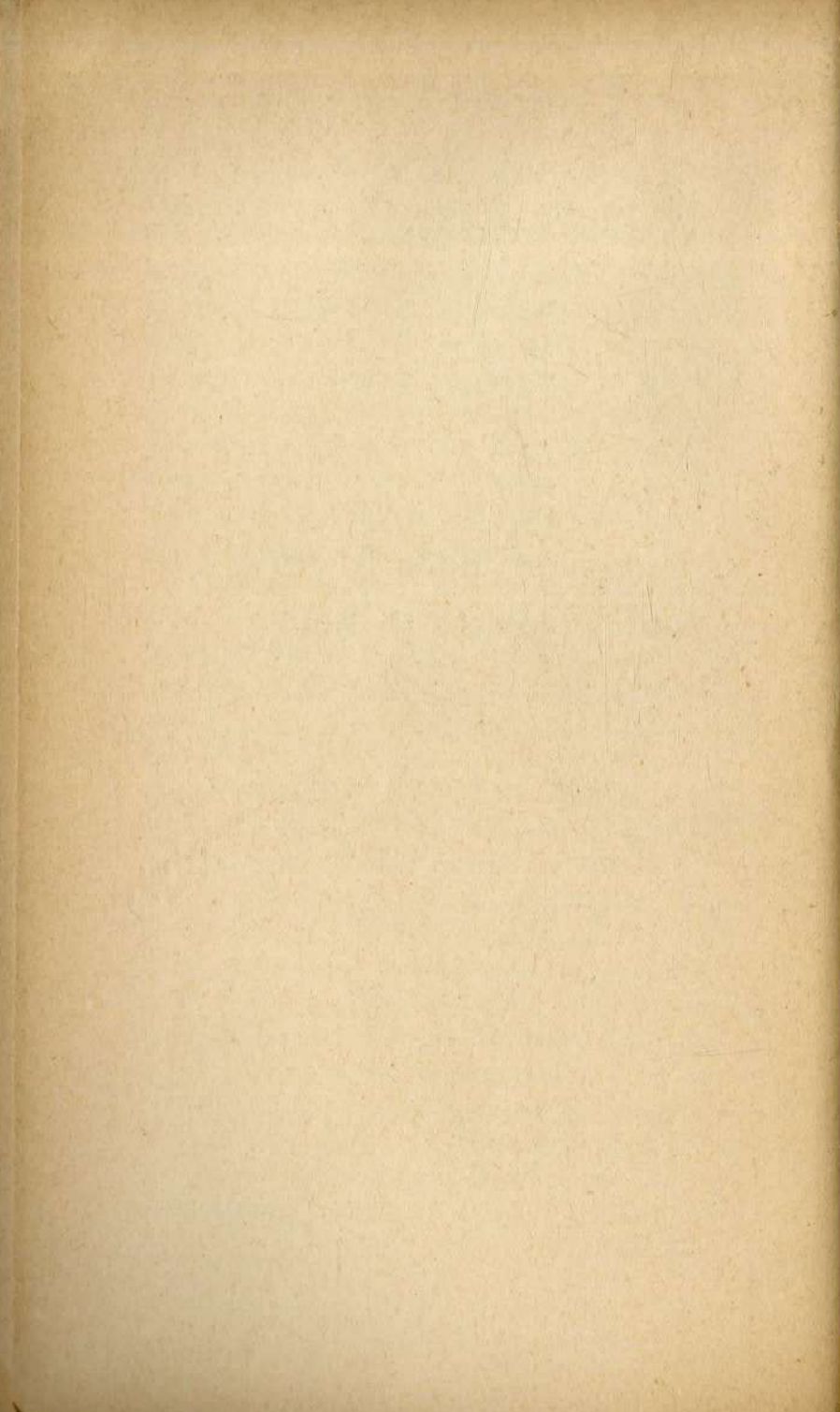
Non tocca a noi di giudicare la concezione nazista. Solo confrontandola con quella fascista, possiamo scorgervi due apriorismi che mancano alla

nostra: la negazione della storia, anche se limitatamente a una sola epoca storica, giudicata tutta una deviazione in pura perdita; infatti concepire la storia come cominciamento e ricominciamento assoluto equivale a negare il concetto stesso di storia, tradizione, continuità, evoluzione, ecc. (la storia, in quanto processo, o la si accetta tutta o la si nega tutta); e la negazione del valore di modi di vita, che non rientrino in una data definizione concettuale, mentre noi sappiamo che i concetti sono costruzioni logiche più o meno artificiali, parziali sempre e inadeguate in confronto alla realtà.

Ebbene, il Fascismo non nega nessun valore essenziale della storia, nè preclude la via, in nome di un concetto, ad alcun esperimento di pensiero e di vita. Solo addita nella formula mussoliniana: *credere, obbedire, combattere*, tre termini essenziali di ogni vita degna dev'essere vissuta: cioè di una vita animata da una fede, temprata a una disciplina, conscia di dover conquistare i propri valori in un ininterrotto cimento agonale.

Con questa sua massima ampiezza di visione e di coordinamento il Fascismo, demolendo i falsi assoluti di ideologie tramontate, ma preservando e promovendo i valori essenziali consegnatici dalla nostra storia spirituale, ha realizzata per noi la più grande conquista del nostro tempo e forse di tutti i tempi: *l'unità spirituale del popolo italiano*, unità nella libertà, unità nella volontà di potenza, unità nella lotta per superare ogni prova decisiva del nostro destino.

**Orientamenti della filosofia
contemporanea in Italia**



ORIENTAMENTI DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA IN ITALIA

A Jan Petrovici, Bucarest.

Benchè il mio compito sia ristretto all'Italia, sono persuaso che lo schema da me qui presentato si applichi anche, con qualche variazione nei particolari, all'odierno movimento filosofico mondiale.

Invero in Italia l'intero dramma del pensiero moderno è stato ed è vissuto in profondità — naturalmente con motivi e sviluppi specificamente italiani —. Perciò la generatrice dei diversi orientamenti della filosofia contemporanea in Italia è comune agli

(*) Questo saggio è stato composto nel 1938 per essere compreso fra gli scritti in onore del filosofo romeno Jan Petrovici, professore dell'Università di Cluj, nel trentesimo compleanno del suo insegnamento. Il panorama filosofico italiano è stato qui tracciato per servire a far conoscere agli studiosi romeni, nella luce che mi è parsa migliore, il nostro intero odierno movimento filosofico. Con lo stesso titolo avevo tenuto una conferenza più breve, in tedesco, alla Società Filosofica Ungherese (Budapest, 1937) ed un'altra conferenza, anch'essa schematica, alla Reale Accademia di Romania (Roma, marzo 1938) naturalmente in italiano.

Oltre che nei volumi in onore di Jan Petrovici, il presente saggio è stato pubblicato nella Rivista *Sophia*, A. VI, n. 4 (ottobre-dicembre 1938-XVII - Napoli).

orientamenti manifestatisi negli altri centri di cultura europea e europeizzante. E quando si risale alla generatrice del pensare filosofico di una intera epoca, tutte le alternative possibili, coi rispettivi limiti di variazione, vi sono già segnate e comprese; sicchè esse in un quadro teoretico generale, che prescinda dal loro peculiare luogo e modo di presentazione, si inseriscono ciascuna al suo posto come le stecche di un ventaglio (1).

La prima radice, o problema dei problemi, della filosofia contemporanea è il *problema della realtà*: se esista e come sia conoscibile una realtà indipendente dal soggetto.

Questo problema è maturato lentamente nel travaglio speculativo di circa tre secoli; da quando Cartesio pose, senza sospettarlo, i cardini di un soggettivismo assoluto: con lo scarnificare il concetto di realtà fisica sino a ridurlo a semplice *res extensa*; col dichiarare *innati* i principi ontologici, compresi quelli della matematica e della cinematica e quindi anche della scienza del mondo fisico cartesianamente concepito; col proclamare infine l'autosufficienza della *ragione* e l'indipendenza del sapere dall'esperienza. Alla fin delle fini, dopo i più fantasiosi tentativi di conciliazione, la filosofia do-

(1) Chi voglia maggiori cenni e un quadro completo della filosofia contemporanea in Italia, esaminata nel suo svolgimento storico, può consultare il bel volume di RICCARDO MICELI, *Filosofia*, in *Enciclopedia scientifica monografica italiana del XX secolo* - Milano, Bompiani, 1937. Anche per la bibliografia degli autori da me considerati debbo rinviare alla diligente *Bibliografia generale* contenuta nel volume del Miceli.

veva accorgersi, che quella realtà obbiettiva, che l'uomo-specie aveva fermissimamente creduta per millenni, era divenuta una ipotesi superflua, inutile, anzi un'imbarazzante duplicato del pensiero.

A questa conclusione si doveva infatti giungere necessariamente, in primo luogo per la progressiva esaltazione dell'autonomia e sufficienza della ragione, celebrata da tutto il Razionalismo; e in secondo luogo quando Leibniz scoprì la *soggettività dello spazio* e degradò l'*estensione* a semplice fenomeno — in totale opposizione al Newton, che faceva invece dello spazio fisico nientemeno che *il sensorio di Dio* e la condizione *reale* dell'onnipresenza divina —. Sfumata la realtà del mondo come *res extensa*, non rimaneva di reale più che la *res cogitans*, il pensiero. Questo è il nocciolo della monadologia di Leibniz. Ma lo scetticismo di Hume ne doveva scaturire con maggior fondamento.

Kant volle, come è noto, ovviare allo scandalo della filosofia moderna resasi incapace di dimostrare la realtà del mondo; ma aggravò la situazione, negando qualsiasi valore oggettivo alle *forme a priori* della sensibilità e dell'intelletto, delle quali faceva per primo, dopo i tentativi parziali di Bacone, Locke, Hume, Leibniz, una ricognizione tendenzialmente completa. Bastava che alcunchè fosse uno schema *universale e necessario* dell'esperienza, per essere dichiarato soggettivo, soltanto soggettivo e privato di qualsiasi valore di conoscenza d'una realtà in sè, cioè della vera realtà. A sua volta la realtà oggettiva, ricavata *per differenza*, cioè quale

residuo che si ottiene quando dall'esperienza si sottrae tutto quanto in essa è o è ritenuto soggettivo, si contraeva in un concetto marginale, ipotetico, inafferrabile, eternamente e assolutamente inconoscibile. In definitiva la realtà del mondo era ancorata a un atto di fede.

Il Romanticismo seppe farne a meno. E a ciò gli bastò di postulare, che *non c'è oggetto senza soggetto* — non dubitando di trasferire nel campo ontologico una semplice *definizione verbale di due termini correlativi*, colla solita ingenua ipostasi dei concetti umani nella realtà —. Dalla correlatività di quei due termini, espressa come un dogma supremo nella proposizione apodittica: *Kein Objekt ohne Subjekt* persino dal più accanito antagonista di Hegel, lo Schopenhauer, si volle desumere non soltanto che l'oggetto in quanto tale si pone, per definizione, in un soggetto, ma anche che esso esiste solo in virtù del soggetto. Il soggetto divenne il fondamento e la misura di tutte le cose, la realtà delle realtà, soggettività assoluta e realtà assoluta; il mondo fu abbassato a una funzione dipendente del soggetto assoluto; quindi immanentismo totale, senza residui, della realtà entro il soggetto che la vive, per il fatto che la vive, nel momento che la vive, puntualmente. Stabilita l'equazione: *mondo = io*, rimaneva bensì imprecisato, e tale è rimasto per tutto l'idealismo, il confine tra l'io assoluto e l'io empirico. Nè la filosofia romantica arretrò mai di fronte alle soluzioni estreme, dal solipsismo al panteismo.

* * *

Divenuto critico il *problema della realtà*, epperò suscettibile di numerose soluzioni, esso occupa ormai il primo posto tra i problemi filosofici, e le filosofie possono distinguersi e classificarsi dal modo di risolverlo.

Mentre per millenni il compito precipuo della filosofia era stato il *problema della verità*, come cioè adeguare l'intelletto ad una realtà data (*adaequatio rei et intellectus*); oggi la questione pregiudiziale è, se oltre l'*intellectus*, oltre il *cogito*, esista o no una *res*, una realtà indipendente dall'essere percepita o pensata.

Di tale problema le numerose soluzioni possibili, alle quali corrispondono altrettante filosofie, si possono ridurre a tre tipi principali: l'*idealismo*, il *fenomenismo* e il *realismo*.

L'*idealismo* postula la totale soggettività o immanenza della realtà in un soggetto, sia esso assoluto o empirico.

Il *fenomenismo* attribuisce alle presentazioni fenomeniche della esperienza un valore di realtà inscindibilmente soggettiva e oggettiva, bastevole a se stessa.

Il *realismo* restaura il concetto di una realtà indipendente dal soggetto e studia nuove vie per raggiungere la trascendenza dell'oggetto.

Cosicchè mentre a prima vista il panorama dei movimenti filosofici contemporanei offre l'aspetto di una selva selvaggia, dove crescano in un confuso

disordine e in concorrenza vitale tra loro alberi, arbusti e piante tenere d'ogni sorta; l'esperto può riconoscere tra tanta diversità e confusione, come fa il botanico in una foresta, generi, famiglie, specie, razze, varietà e sottovarietà e fin variazioni individuali, che sono poi quelle che più impressionano il profano.

E valga il vero: tutte le filosofie del nostro tempo, si chiamino idealismo assoluto, idealismo ontologico, idealismo obbiettivo, idealismo realistico, intuizionismo, pragmatismo, solipsismo, fenomenismo assoluto, relativismo assoluto, contingentismo, empiriocriticismo, neo-scolasticismo, realismo critico, realismo assoluto, superrealismo, ecc.; possono essere ricondotti all'uno o all'altro dei tre indirizzi fondamentali suaccennati. Per esempio i vari idealismi, l'intuizionismo, il pragmatismo e il solipsismo sono sottospecie dell'idealismo; mentre il relativismo assoluto, il contingentismo e l'empiriocriticismo sono sottospecie del fenomenismo. Gli altri indirizzi sono realistici.

* * *

In Italia tutti e tre questi indirizzi fondamentali sono rappresentati, con numerose varietà e sotto-varietà e anche con caratteri originali, che dànno all'intero quadro singolare rilievo e vivezza. D'altronde non c'è da meravigliarsene, tanto meno da dolersene, perchè la molteplicità delle alternative non è, come il volgo ritiene, segno d'incapacità del-

la filosofia a risolvere i suoi eterni problemi, ma indice di ricchezza e potenza del pensiero umano.

Nel presentare il quadro che segue mi atterrò naturalmente a quelle che sono o a me sembrano le caratteristiche principali delle varie filosofie, senza pretendere nè di separare troppo rigidamente gl'indirizzi affini, nè di esaurire con una semplice catalogazione l'analisi delle dottrine peculiari di ciascun filosofo.

Inoltre è da avvertire, che c'è oggi in Italia sì nei giovani e sì anche negli anziani un grande fervore di rinnovamento e di sviluppo del pensiero filosofico, e questo conduce molti a un necessario riesame delle posizioni di partenza.

Di questo riesame generale si sono fatti anzi organo i *Congressi Nazionali di Filosofia*, indetti annualmente con questo esplicito programma dalla Società Filosofica Italiana, da quando e finchè ebbi l'onore di presiederla (1932-1938): l'VIII Congresso in Roma 1933, il IX in Padova 1934, il X in Salsomaggiore, Parma e Piacenza 1935, l'XI in Genova 1936, il XII in Napoli 1937, il XIII in Bologna 1938. In essi è stata strenuamente intrapresa e metodicamente proseguita la revisione dei massimi problemi della filosofia nel pensiero italiano.

I Congressi Nazionali annuali hanno notevolmente contribuito a dare la spinta a più di un filosofo a manifestarvi le proprie ansietà e un proprio travaglio di definizione ancora in corso, del quale sarà interessante e istruttivo seguire le ulteriori espressioni.

Anche per questa ragione il quadro che io qui presento riflette soltanto a mio modo di vedere la situazione d'oggi e dovrà con ogni probabilità essere rifatto nei particolari a breve scadenza.

* * *

L'*idealismo*, dominato dalla premessa della immanenza della realtà nel soggetto e dalla equazione *realtà = pensiero*, ha avuto in Italia due modelli principali, che si possono denominare *idealismo assoluto* e *idealismo ontologico* (od *obbiettivo* o secondo alcuni anche *realistico*).

L'*idealismo assoluto*, che traeva le sue origini principalmente dalla filosofia romantica di Fichte e di Hegel, aveva trovato in Italia critici pronti quali Romagnosi e Rosmini, e seguaci appassionati, per più generazioni successive, da Spaventa e Vera a Fiorentino, Ceretti, D'Ercole, Maturi, Jaia, ecc. Si può dire che la tradizione hegeliana in Italia non si era mai interrotta fino alla soglia del sec. XX, sebbene con fortuna decrescente nell'ultimo quarto del secolo scorso, di fronte al trionfale diffondersi del positivismo anche tra noi. In relazione a quest'ultimo l'*idealismo* ebbe sin dai primi anni del nostro secolo una riviviscenza o « rinascita », alimentata in parte da tesi hegeliane, e appoggiata in parte alla tradizione vichiana idealisticamente interpretata: nello *storicismo assoluto* di BENEDETTO CROCE (n. 1866) prevalentemente hegeliano, e nell'*at-*

tualismo di GIOVANNI GENTILE (n. 1875) prevalentemente fichtiano.

Il primo, sostituendo la dialettica dei distinti alla dialettica dei contrari, è giunto attraverso più fasi alla completa assimilazione tra il divenire e il pensiero che diviene, tra la filosofia e la storia; il secondo, movendo dalla totale risoluzione dell'oggetto nel soggetto, senza residui, e dalla soppressione d'ogni distinzione tra contenuto e forma della conoscenza, tra pensante e pensato, tra ragione teoretica e ragione pratica, ne ha derivato una teoria generale dello spirito come *atto puro*, in cui ogni momento del soggetto è anche oggetto reale e attuale, è pensiero e azione, svolgimento dell'io indiscernibilmente assoluto ed empirico.

L'idealismo assoluto, nelle due direzioni divergenti del Croce e del Gentile, ha avuto largo seguito in Italia e ne ha ancora, specialmente in estetica e in pedagogia. Si parla però già tra i seguaci, di una « revisione autocritica dell'idealismo » e si manifesta in parecchi discepoli una tendenza a differenziarsi dai maestri: come per esempio in GUIDO DE RUGGERO (n. 1888), che iniziò la sua attività con una piena adesione all'idealismo e col formulare i capisaldi dell'*attualismo*, ma oggi si chiede: « siamo ancora idealisti? »; in UGO SPIRITO (nato 1886), che chiama già il suo idealismo odierno « neopositivismo » e professa una specie di pragmatismo scettico, convinto di una « perpetua problematicità » e costretto a una « continua ricerca senza mèta »; in GUIDO CALOGERO (n. 1904), im-

manentista assoluto anch'egli, il quale tende a svolgere un suo « attualismo egocentrico ».

Ancora alcuni anni fa avremmo dovuto annoverare fra gl'idealisti assoluti una schiera di nostri filosofi divenuti ormai, a mio giudizio, *idealisti ontologici*: Carlini, La Via, Guzzo ed altri. Di essi diremo dunque parlando del secondo modello d'idealismo italiano: l'*idealismo ontologico* od *obbiettivo* o *realistico*.

Il quale, pure rispettando come indiscutibile la premessa dell'immanentismo dell'esperienza, aspira a fondare valori di realtà obbiettiva e vuol riuscirvi con due mezzi: col dare significato di realtà assoluta al pensiero, e coll'attribuire obbiettività alla categoria universale dell'essere comprendente tutto: l'io, il non-io e, al limite, un supersoggetto dell'io e del mondo, Dio.

L'idealismo ontologico è rappresentato da due gruppi distinti di filosofi. Un gruppo ha avuto uno svolgimento indipendente dall'idealismo assoluto e in parziale polemica con esso; il secondo è costituito da filosofi già idealisti assoluti, che piegano ormai verso un'ontologia idealistica. Essi hanno comune il principio chiave per la risoluzione di tutti i problemi: la *spiritualità dell'essere*. È infatti quasi fatale che chi abbia una volta accettato la tesi dell'immanentismo assoluto, cioè la totale soggettività dell'esperienza e la riduzione di tutto l'essere a pensiero, quando voglia riprendere il perduto contatto con un qualche universo obbiettivo, non possa più farlo, che col continuare ad assimilare realtà e pen-

siero, col conferire a tutta la realtà le medesime supposte proprietà dell'io pensante e col tuffarsi nel mare magnum di una generale spiritualità dell'essere. Tocca così agl'idealisti ontologici — sia detto senza ombra di ironia — la stessa sorte dell'apprendista stregone, che ha imparato la formula del sortilegio, ma ignora la formula per liberarsene e quindi deve lottare coi secchi d'acqua, acqua su acqua. È del resto lo stesso travaglio visibile nei tentativi ontologizzanti di un Lachelier, Hamelin, James, Bergson, ecc.

Al gruppo degl'idealisti ontologi indipendenti appartengono BERNARDINO VARISCO (n. 1850-m 1934) e PIERO MARTINETTI (n. 1877) coi rispettivi discepoli.

Il VARISCO si argomentava di uscire dallo immanentismo con l'appoggio della *categoria dell'essere*, non *indeterminata* alla maniera di Rosmini, ma intesa come realtà universale, comprendente anche l'io. Con l'attribuire a tale categoria la stessa realtà e spiritualità del soggetto, egli definiva quella generale *spiritualità dell'essere*, ch'è appunto, come dicevo, la tesi fondamentale dell'idealismo ontologico. A suo modo di vedere se ne deduceva un « sistema policentrico di soggetti » o « monadismo spirituale » e persino la dimostrazione apodittica dell'esistenza di Dio, in ultimo in senso cattolico.

Discepoli del Varisco vanno considerati: CARABELLESE, Castelli, Galli e Marchi. PANTALEO CARABELLESE (n. 1877), identificando il conoscere con l'essere ha sostituito al soggettivismo assoluto un

« oggettivismo assoluto » od « ontologismo puro », dove il *prius* non è più l'io, ma l'« alterità » e la « cosalità ». Non esiste un soggetto universale personale, ma solo una molteplicità di soggetti particolari: e Dio, inesistente come soggetto assoluto, si trasferisce in una specie di « panteismo oggettivo » e diventa « assoluta unicità spirituale nella concreta attività reale » dei soggetti particolari. ENRICO CASTELLI (n. 1900) ha accostato con un massimo di coerenza le posizioni varischiane alle esigenze religiose e alla ortodossia cattolica, tracciando le linee di una nuova apologetica filosofica. GALLO GALLI (n. 1889) ha invece cercato di avvicinare più di quanto Varisco fosse disposto a consentire le tesi di quest'ultimo a quelle dell'idealismo assoluto. E VITTORE MARCHI (n. 1892), autore di pregiati studi storici, è il fondatore della rivista « L'idealismo realistico » in sostegno di una ontologia spiritualista e mazziniana.

PIERO MARTINETTI si dichiara perfetto kantiano, come d'altronde numerosi altri idealisti, ma ha fatto una sua revisione critica del kantismo, che gli ha permesso di compiere una revisione dei dogmatismi del positivismo. Egli chiama la sua filosofia *idealismo trascendente*, in quanto postula un soggetto assoluto, principio unificatore e ragione universale d'una molteplicità di soggetti aventi comuni leggi interiori. La saldatura tra teoreticità ed eticità schiude al Martinetti la via ad una certa unità universale che inclina allo spinozismo. Si tratta tuttavia d'una unità che ci trascende, perchè

il semplice fatto umano non basta a se stesso ed esige una integrazione in uno sfondo ultimo misterioso, irraggiungibile.

Discepoli del Martinetti, ma da lui già indipendenti, debbono dirsi Banfi e Barié.

ANTONIO BANFI (n. 1886) ha approfondito criticamente le possibilità di conciliazione tra idealismo e realismo e chiama la sua filosofia *idealismo realistico*. Tutta la realtà è concepita come un infinito rivelarsi del Logo. Soggettivamente il processo della conoscenza e dell'azione, svolgentesi di continuo tra i due poli della *problematicità* e della *sistematicità*, va inteso come un assoluto razionalismo quale condizione e strumento d'un assoluto empirismo.

GIOVANNI EMANUELE BARIÉ (n. 1897) accetta il principio fondamentale della *spiritualità dell'essere*, che lo aiuta a sviluppare nell'ambito d'una assoluta immanenza il momento di una molteplicità, si direbbe, monadologica dei soggetti. Sembra che il Barié tenda ad una forma di leibnizianismo rinnovato, e d'altronde sente l'esigenza che si vada oltre Kant. Sarà opportuno attendere sue ulteriori manifestazioni.

Il secondo gruppo di *idealisti ontologici* provenienti dall'idealismo assoluto comprende:

ARMANDO CARLINI (n. 1878), il quale oggi professa un suo « spiritualismo critico » (1). Egli accet-



(1) Esempio di un pensiero mosso a una ricerca continua. Nel Congresso Nazionale di Filosofia a Salsomaggiore (1935) egli trattò del « mito del realismo » dal punto di vista dell'idealismo on-

ta sempre più decisamente la religione da una parte e la scienza dall'altra, pur insistendo nel qualificare *mito* l'oggettività assoluta e nel dichiarare indeducibile dall'autocoscienza la « corporeità ». Carlini ritiene possibile superare l'immanentismo dell'idealista assoluto e giungere alla trascendenza di Dio, dell'*ens realissimum* (inteso come spiritualità pura), approfondendo il concetto d'*interiorità*, da non confondere con l'*autocoscienza* dell'idealista, perchè non è un potere esclusivamente soggettivo, nè soltanto teoretico, ma è un potere mentale e religioso insieme, atto di pensiero e di fede, che ci scopre tanto il nostro essere, quanto l'Essere che ci trascende infinitamente. Evvi quindi una « trascendenza immanente in noi » che si rivela mediante il nostro « senso » del trascendente e in maniera adeguata nella nostra interiorità; sicchè « il problema proprio della interiorità è il problema della personalità spirituale, del rapporto tra fede e pensiero, tra religione e filosofia, tra l'atto dell'autocoscienza umana e il suo presupposto teologico ». AUGUSTO GUZZO (n. 1894): partito anch'egli dalla indiscutibilità del principio dell'immanenza, professa ora un idealismo del tipo del Berkeley storico, recisamente antiaristotelico, di stile platonico-agostiniano, che gli consente d'accordarsi con l'idea di un Dio personale, con la religione positiva e colla piena ortodossia cattolica. VINCENZO LA VIA (n. 1900):

teologico. Nel recente Congresso Nazionale di Filosofia a Bologna 1938 ha trattato delle Categorie in un senso che dev'essere riconosciuto « realistico », con evidenti ricorsi a Rosmini.

dopo avere sviluppato dall'immanentismo idealistico un massimo di eticità, còltane anche alla fine l'insufficienza, ha cercato di superare l'immanentismo teoreticamente e di comporre l'esigenza soggettivistica con quella realistica e teista, MICHELE LOSACCO (n. 1871): staccandosi dalla corrente idealistica ha optato oramai per un realismo spiritualista e scritto un buon saggio sul « nuovo realismo ». FRANCO LOMBARDI (n. 1903): è passato dall'idealismo attualista a un certo pluralismo idealista, avente un contenuto e significato ontologico.

* * *

Il *Fenomenismo* può dirsi anzitutto la filosofia propria della scienza positiva e sperimentale, nel suo attenersi ai soli dati dell'esperienza immediata. Si deve qui tener presente, che per tre secoli la scienza è rimasta ferma ai principi rinascimentistici del *sensismo*, con elevare la sensazione non solo a testimonianza, ma a misura della realtà. Tutto ciò che non passa per alcuno dei nostri sensi non esiste (1). *Scire est sentire*. Oggi si può dubitare che questo criterio basti più alla scienza, anzi che la scienza non vi sia più rimasta fedele e abbia già superato la sua dipendenza dal dato immediato dei sensi, da quando essa procede per vie matematiche

(1) Leonardo espresse con la massima evidenza questo principio dichiarando « vane e piene di errori » le scienze « che non terminano in una nota esperienza, cioè che la loro origine o mezzo o fine non passa per nessuno dei cinque sensi ».

con anticipazioni del calcolo e contentandosi di verificazioni soltanto indirette e probabilistiche.

Nel campo più propriamente filosofico vanno menzionati in questo settore alcuni forti e coerenti pensatori, discordi fra loro sotto molti aspetti, ma tutti egualmente convinti dell'assolutezza dell'esperienza e della sua totale riduzione all'esperienza concreta.

COSMO GUASTELLA (n. 1854-m. 1922) professava in logica un nominalismo estremo e ravvisava e combatteva recisamente incrinature metafisiche dovunque si trascendesse il semplice dato empirico e immediato.

ANTONIO ALIOTTA (n. 1881), pur con qualche aderenza all'intuizionismo, al contingentismo, all'empirio-criticismo e per ultimo al pragmatismo, attraverso più fasi ha svolto originalmente un suo *empirismo critico*, con un concetto lato e pluralistico dell'esperienza. In questa si assomma tutto l'essere e tutto il conoscere ed ogni momento presenta due aspetti sempre distinti e sempre uniti, il soggettivo e l'oggettivo.

ANNIBALE PASTORE (n. 1868), capo d'una eccellente scuola teoretica in Torino, dopo numerose opere sulla teoria della scienza, sul pensiero puro, sul problema della causalità, sul solipsismo, orienta attualmente la sua concezione verso un nuovo relativismo, la cui novità consiste nella concezione della logica pura e applicata. La logica pura o *logica del potenziamento*, da lui elaborata col suo discepolo Pietro Mosso, si fonda sopra una base auto-

noma e si sviluppa con una funzione produttiva. La base è costituita dalla tesi della risoluzione dell'ente in relazione, donde la variazione relativa dell'ente e il potenziamento reciproco degli enti. La funzione pone i rapporti di identità distintiva e di eguaglianza, e stabilisce le forme fondamentali del pensare (ente e relazione, discorso e universo, deduzione e intuizione, analisi e sintesi) in rapporto all'interpretazione del simbolo di potenza. Ogni ente varia in sè per effetto del solo variare degli enti, potenzia gli altri coi quali è in relazione ed esso stesso compare col grado del suo discorso potenziato. Un nuovo simbolismo logico esponenziale dà le leggi delle variazioni logiche. Tutte le equazioni fisico-matematiche di trasformazione sono casi particolari di equazioni logiche esprimenti le relazioni d'invarianza tra le forme fondamentali del pensiero. La logica applicata o *logica sperimentale*, conforme al criterio generale della teoria hertziana dei modelli, si fonda sul principio logico della correlazione tra le condizioni analitiche del discorso e le condizioni sintetiche dell'universo. Risolutamente volgendosi alla costruzione di modelli tecnici, inaugura un programma di lavoro tutto inteso a dimostrare la spiritualità della tecnica. A questo nuovo indirizzo, promotore del rinnovamento degli studi logici in Italia, si deve la fondazione del primo laboratorio di logica sperimentale, che è già in grado di esporre un materiale prezioso. Le nuove ricerche devono portare a scoprire relazioni ignorate e aspetti nuovi della realtà.

NICOLA ABBAGNANO (n. 1901) inizialmente discepolo dell'Aliotta si dimostra sempre più consapevole dei problemi filosofici della scienza contemporanea, con tendenza a darne una formulazione metafisica.

* * *

Idealismo e fenomenismo hanno fra loro più punti di contatto che non si immagini. Non solo hanno lo stesso punto d'arrivo, ch'è in fondo *la identificazione della realtà oggettiva con l'esperienza soggettiva*; ma anche un analogo punto di partenza, ch'è il criterio metodologico prescelto. Esso consiste nel sopprimere regolarmente quegli elementi del problema, i quali turbino la semplicità e l'armonia della definizione iniziale, assunta come assiomatica, e i suoi possibili sviluppi logici. In sostanza sono filosofie che mettono al di sopra di tutto l'esigenza razionale del pensiero di muoversi a proprio agio e con la maggiore possibile coerenza tra proposizioni ritenute evidenti, le quali escludano dal loro circolo ogni e qualsiasi contraddizione. *La contraddizione è per esse il segnale d'allarme dell'errore*. In omaggio a una tale esigenza e a un tal criterio, poichè non è agevole dedurre senza contraddizione dal soggetto il mondo o dal mondo il soggetto, idealismo e fenomenismo hanno preso il partito eroico di darci un soggetto senza mondo o un mondo senza soggetto. A questo risultato sono pervenuti coll'eliminare dalle loro proposizioni di partenza tutto quanto non è concettualmente defi-

nibile e deducibile da un solo principio, e con l'omogeneizzare tra loro quanto più termini comunemente ritenuti eterogenei.

Se non che con questi rimedi è solo possibile costruire un bell'insieme grammaticale e calligrafico di concetti; forse comodo, estetico, gradevole, ma dello stesso genere dei macchinosi « sistemi », di cui la storia della filosofia abbonda, e che il pensiero ha sempre rovesciati con la stessa foga con cui li aveva messi su; perchè sempre hanno rivelato e sempre riveleranno alla prova, o a una critica più progredita, una insanabile incapacità organica di abbracciare tutti i problemi e di darne le desiderate o desiderabili soluzioni. Alla lunga vien sempre in chiaro, che sopprimere o mutilare i problemi non è il mezzo migliore per risolverli e che *la contraddizione*, tanto deprecata, è *una provvidenziale squilla che ci desta dal sogno dommatico, cioè dall'illusione di possedere la verità*. Meglio allora riconoscere e accettare risolutamente le inevitabili sconnessioni e contraddizioni del nostro pensiero, ma approfondire sotto il loro assillo i problemi dell'essere, del conoscere e dell'agire, anzichè cullarsi nell'illusione di stringere l'universo nel piccolo pugno di alcune poche e semplici definizioni verbali e concettuali. Per esempio la filosofia di Kant, con tutte le sue contraddizioni e incongruenze, anzi proprio per queste, poneva più problemi, epperò valeva di più ed è riuscita alla fine più stimolante e feconda di progresso filosofico, che non quella degli epigoni, i quali pretesero di risol-

verne tutte le contraddizioni e addormentarono lo spirito della ricerca.

Tirate le somme, tutto si riduce a scegliere tra *la totale risoluzione dell'essere nel pensiero* o *la irriducibilità di tutto l'essere a pensiero*. La prima alternativa può dare l'ebbrezza titanica dell'onnipotenza dell'io ed è invero la fonte di tutti i falsi assoluti, ma anche di molte catastrofi dello spirito moderno. La seconda alternativa è convinta della modestia degli argomenti umani e sa di dovere fare ad ogni passo i conti con dei *limiti* non soggettivi. Questa è la tesi del *realismo*.

* * *

Il *realismo* ammette adunque l'esistenza d'una realtà indipendente dalla conoscenza umana e cioè la trascendenza d'un universo oggettivo condizionante e limitante tutte le esperienze che se ne possano fare da un soggetto qualsiasi. L'immanenza del realista postula punto per punto una trascendenza e s'integra in questa.

Tale posizione, ch'è la più affine a quella del senso comune, anzi la più spontanea alla mente dell'uomo-specie, è anche la tesi più propria della filosofia italiana, sintesi costante di massima positività e di slancio speculativo oltre tutto il finito.

Senza offesa per nessuno è bene riconoscere una buona volta, che l'*idealismo* è la filosofia tipicamente nazionale tedesca, perchè appaga il principale bisogno della *forma mentis* dell'uomo tedesco

di definire e logicizzare tutto, convinto com'è d'essere al sicuro soltanto sulla creduta terraferma dei concetti, mentre fuori d'un concetto esattamente definito si sente perduto. E che il *realismo* è filosofia tipicamente nazionale italiana, come quella che consente di superare le confessate insufficienze del pensiero mediante integrazioni più ampie, le quali tengano più conto della *logica dei valori* che della *logica dei concetti*. Sant'Agostino e San Tommaso, Leonardo e Telesio, Galilei e Bruno, Vico e Rosmini, Rosmini e Gioberti sono le più tipiche e continue espressioni del realismo italiano; al modo stesso che Kant e Fichte, Schelling ed Hegel, divenuti i patriarchi dell'idealismo mondiale, sono i rappresentanti autentici della *forma mentis* tedesca, nativamente portata a *collocare il concetto al luogo della realtà*.

Tutto questo spiega la vigorosa ripresa odierna del *realismo* in Italia e la sua cosciente opposizione ad ogni forma d'idealismo e di fenomenismo, con la salda convinzione di restaurare le innate e storiche prerogative dello spirito italiano, alieno da ogni unilateralità; ma convinto di giovare anche a riequilibrare il pensiero filosofico universale e a rimetterlo sulla via maestra di una positività e spiritualità entrambe necessarie e veramente costruttive.

Il *realismo* ha oggi in Italia rappresentanti delle più diverse provenienze ed è la filosofia più sentita e più diffusa. Le stesse frazioni estreme dell'idealismo ontologico (Bariè, Banfi, Carlini, Guzzo, La

Via, ecc.) fanno ogni sforzo per accostarsi alle posizioni tradizionali del realismo, o addirittura per inserirvisi (teismo, cattolicismo, scienza positiva).

Propria di tutte le filosofie realistiche è, come s'è detto, l'ammissione d'una realtà indipendente dalla conoscenza umana. Ma grandemente variano in esse i procedimenti per attingerla. Accennerò sommariamente ai diversi indirizzi.

1. La *filosofia neoscolastica o neotomismo*. Lo Scolasticismo non mai tramontato in Italia era naturalmente il più pronto alla rinascita del *realismo*, non più inteso, certo, nel significato medioevale di questo termine e messo il più possibile in accordo con la scienza del nostro tempo.

Vi si possono distinguere varie scuole:

a) Il *neotomismo*, senza aggettivi, professato principalmente nell'Università Gregoriana dei PP. Gesuiti e nell'Angelicum dei PP. Domenicani in Roma e nella Università Cattolica del Sacro Cuore fondata e retta da P. Gemelli in Milano. Per non accennare che agli Italiani, menzionerò qui tra i maggiori maestri e rappresentanti di esso Mons. FRANCESCO OLGATI (n. 1886), P. EMILIO CHIOCCETTI, Mons. AMATO MASNOVO (n. 1880), Mons. OLINDO CORSINI, P. AMEDEO ROSSI, direttore del *Divus Thomas* di Piacenza, P. C. GIACON dell'*Aloysianum* di Gallarate P. GERIANI, P. CULTRERA, ecc.; ma anche numerosi docenti laici, quali UMBERTO A. PADOVANI (n. 1894), PAOLO ROTTA (n. 1873), MARIO CASOTTI (n. 1896), PAOLO ROSSI (n. 1878), MARINO GENTILE (n. 1900), ANTONIO LANTRUA, il

compianto PIETRO MIGNOSI (n. 1895-m. 1937), filosofo e poeta, SOFIA VANNI-ROVIGHI, MARYLENA DAL VERME, ecc. Singolare posizione ha tra essi GUSTAVO BONTADINI. Egli sembra ammettere che l'idealismo sia una fase necessaria del pensiero, la quale tuttavia non possa che condurre al realismo neoscolastico.

Il neo-tomismo puro e semplice ha i più numerosi e sicuri seguaci nel ceto sacerdotale, in omaggio all'Enciclica: *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879). Vi si dimostra tra i suoi maggiori esponenti una tendenza piuttosto accentuata a sottovalutare il problema critico della filosofia moderna pur sorvegliandolo. La tesi più recisa in questo senso è energicamente sostenuta dall'Olgiati, il quale vuole che il neorealismo proceda da una *metafisica dell'essere* alla maniera di Aristotele, anzichè da una critica gnoseologica alla maniera di Kant. Avendo rilevato storicamente, che tutte le teorie della conoscenza sono state sempre dominate da una premessa od opzione fondamentale d'ordine metafisico, egli rivendica al neoscolasticismo questa libertà iniziale in favore d'una premessa ontologica, la quale si giustificerebbe poi nei suoi sviluppi e nelle sue applicazioni. Tali vedute l'Olgiati ha sostenuto sia in garbate polemiche col Carlini e col l'Orestano, sia in una relazione al II° Congresso Internazionale Tomista in Roma (1936), dove tuttavia provocò reazioni, talune vivaci, nel campo stesso dei tomisti puri (P. Umberto Degli Innocenti, Mons. Noël, P. de Vries, P. Veuthey, ecc., i

quali riaffermarono anche per il Tomismo la necessità d'un processo inverso, prima critico, poi metafisico).

b) Il *neotomismo gnoseologico*. È rappresentato principalmente da Mons. GIUSEPPE ZAMBONI (nato 1875), già docente dell'Università Cattolica di Milano, e dalla sua scuola, in aperta polemica con l'Olgiati, A. Rossi, Mons. Corsini. Egli non soltanto sostiene la generica necessità di far precedere criticamente una gnoseologia alla metafisica dell'esperienza, ma compie una sua fondazione del « realismo sostanzialista scolastico », confrontando, per differenziarle, le proposizioni proprie con quelle dell'Olgiati e dell'Orestano.

c) Il *neotomismo critico*. Con questa denominazione possiamo infine indicare una più liberale tendenza nel campo tomista a tener conto non solo della critica gnoseologica, ma anche di tutti i progressi della tecnica del pensiero e dei nuovi metodi della scienza, pur lasciando intatte le posizioni effettivamente essenziali del Tomismo. Questa tendenza, già affermata con largo spirito di comprensione da Mons. Talamo, è manifesta oggi ad esempio nei saggi critici di P. ALBERTO GRAMMATICO carmelitano, rettore del Collegio di S. Alberto in Roma, e di P. PAOLO BARALE salesiano, redattore della rivista *Catechesi* di Torino. Un bel centro di studi neoscolastici, dove si coltiva la filosofia *dalle finestre aperte*, è la Facoltà Filosofica del Pontificio Ateneo Lateranense in Roma. Essa pubblica un « Bollettino filosofico » diretto da G. Reverberi. In

primo piano sono trattati i problemi di gnoseologia e nella esposizione della dottrina tomistica è costante il riferimento, polemico e di valorizzazione, alle dottrine di tutte le scuole. Bei nomi quelli del Comitato di redazione, oltre a G. Reverberi: professori M. Canal Gomez, T. De Dominicis, A. Di Lorenzo, C. Fabro, G. Jazzeta, B. Verzeroli.

II. *La filosofia rosminiana*. È rappresentata eminentemente da P. GIUSEPPE BOZZETTI, P. Generale dell'Ordine dei PP. Rosminiani, istituito dal grande filosofo e teologo roveretano Antonio Rosmini Serbati (1797-1855). E ha seguaci non solo tra i Padri dell'Ordine, ch'è oggi diffuso in Inghilterra e in America, oltre che in Italia, ma anche fra cultori laici o studiosi di altri ordini: proff. CARLO CAVIGLIONE, GUIDO ROSSI, DANTE MORANDO, attuale direttore della *Rivista Rosminiana*, P. PLACIDO PIOMBINI o. f. m., CARLO GRAY, e numerosi altri. I rosminiani assumono, che la necessaria sintesi tra tomismo e criticismo sia stata già definitivamente compiuta dal grande Maestro, ch'ebbe a discepoli immediati un Alessandro Manzoni e un Niccolò Tommaseo, e delle cui opere è in corso l'edizione nazionale in 50 volumi promossa dalla Società Filosofica Italiana e diretta da Enrico Castelli. I seguaci si limitano quindi all'esegesi, alle applicazioni, alla propaganda, e ove occorra, alla polemica. Per altro tracce di tesi rosminiane si trovano in parecchi filosofi che non si sono dichiarati esplicitamente seguaci di Rosmini, quali Varisco, Carabellese, Carlini, ecc.

III. *Il realismo assoluto*. È questa la filosofia pro-

fessata da ERMINIO TROILO (n. 1874), il quale, anche nella sua prima fase di adesione al positivismo di Roberto Ardigò, aveva già svolto concepimenti suoi propri, che oltrepassavano le vedute empiristiche, mediante una più comprensiva adesione al Bruno e allo Spinoza. La sua è oggi una *filosofia dell'assoluto*, di ciò che è e vale assolutamente e che come tale comprende tre aspetti e forme dell'esperienza: l'Essere ch'è per sè, di sua propria ragione, non dipende da null'altro che da sè e non sopporta nulla fuori di sè; il *Pensiero*, forma dello Spirito (implicito nell'essere), che l'abbraccia senza resto nella sua funzione conoscitiva; e lo *Spirito* (implicante il Pensiero), che nell'Essere apre il mondo del Dover-essere. Questo Spirito è nella sua infinità, immanente e trascendente: *immanente*, perchè lo Spirito è grado e forma dell'Essere, e nulla di quel che è può esistere fuori dell'Essere; *trascendente*, perchè l'Essere nella sua mera ontologicità, e lo Spirito (*Pensiero*) nella sua formalità sono assolutamente *irriducibili* l'uno nell'altro come il *Primo assoluto* e l'*Ultimo supremo*, o come i *due Primi* della *Oggettività* (che include anche l'essere di ciò ch'è *soggettivo*) e della *Soggettività* (che è coestensiva ad ogni modo di essere oggettivo). Questo carattere d'*immanenza ontologica* e *trascendenza* si esprime, finalmente, nel rapporto fra il singolo *Soggetto* (finito) e il *mondo* (l'Infinito). Ogni soggetto è in certo modo l'Essere medesimo, nell'unità radicale e totale, ontologica; ma l'Infinito trascende infinitamente il finito: immanenza e trascendenza,

appunto nel rapporto di Essere e Pensiero. Noi esseri finiti, acquistando coscienza di tale rapporto, conosciamo, sperimentiamo e viviamo l'Infinito, e dobbiamo sempre più consapevolmente e adeguatamente realizzarlo ed esprimerlo nei modi del nostro spirito (scienza, arte, religione) e della nostra vita individuale e collettiva (pratica, etica, storia).

IV, *Il realismo spiritualista*. Con questo titolo possono denominarsi più filosofie, le quali malgrado notevoli diversità di procedimenti e di tesi ammettono tutte una realtà spirituale e trascendente. Qui vanno considerati.

1. GIUSEPPE TAROZZI (n. 1866), già discepolo anch'egli di Roberto Ardigò, e rimasto legato alla positività come metodo, e alla fede nella ragione come via eminente per la elevazione umana. La parte maggiore della sua attività filosofica si è espressa nella critica del determinismo, la quale lo ha portato sia ad una sua concezione della causalità naturale sia ad un indeterminismo, ch'egli crede conciliabile collo spirito del positivismo: donde ha tratto un suo orientamento nei problemi morali e sociali e, più ancora, nella pedagogia. Tarozzi trova il fondamento della *oggettività* nella contingenza della conoscenza, nella peculiarità del predicato di esistenza e quindi nella *incondizionalità* dell'oggetto, e sua conseguente indeducibilità dal conoscere. In altri termini egli accetta ancora il principio positivistico: « la realtà è il fatto dell'esperienza » rispetto alle determinazioni qualitative e quantitative, non rispetto alla esistenza reale. Ma poichè

egli ritiene che ufficio della ragione non sia soltanto, e neppure prevalentemente, di negare, ma anche di assegnare la *libertà razionale di credere* ove non esista l'assurdo, e di giudicare sulla *plausibilità* razionale anche di ciò che non possa essere rigorosamente accertato, egli ha cercato recentemente di dimostrare la plausibilità del concetto d'un *infinito di potenza*, non spaziale, nè temporale, ma atto a dominare lo sterminato attuale degli spazi e dei tempi cosmici; col quale concetto è reso possibile alla mente dell'uomo di superare tutte le finitezze del concreto e risalire a Dio.

2. GUIDO MANACORDA (n. 1879). Egli ha oltrepassato tutte le posizioni teoretiche, siano idealistiche o positiviste, attingendo dirette rivelazioni di una Spiritualità superiore per vie mistiche, e fondandosi su una concezione ch'è cattolica e al tempo stesso collegata con la corrente maestra dei grandi iniziati.

3. RAFFAELE RESTA (n. 1876). Egli ha ridato in gnoseologia una funzione ontologica fondamentale al principio d'identità e sottoposto a un'indagine critica i risultati della scienza. Contro la quadripartizione del principio causale aristotelico, ha ridotto la causalità a una sola *categoria energetica* e dato un maggiore rilievo a un *principio d'ordine* dell'universo, di cui ha rilevato i caratteri di finalità e provvidenza. Ne scaturisce un *realismo teleologico*, che ci può dare ragione della realtà naturale e dell'uomo, ed è come una scala aurea che c'innalza a Dio, pur nella sua infinita trascendenza.

4. ANTONIO RENDA (n. 1875), il quale si è proposto di superare le insufficienze del pensiero teoretico e d'appagare le essenziali e superiori esigenze della vita morale, ammette una *dialettica creatrice*, che si svolgerebbe per *sintesi reali della vita*, oltre tutte le immediatezze. Si compirebbe per essa una perenne adeguazione della nostra esistenza alla nostra essenza, sicchè questa, per non essere tutta data in esperienza, dev'essere intesa come un *quid* di trascendente.

5. GAETANO CAPONE BRAGA (n. 1889). Egli si definisce « realista teistico integrale » e chiama il suo realismo « teologico ». Pur accettando la premessa idealistica, che ogni realtà non può essere che una realtà pensata, postula, come necessaria spiegazione di tutte le proprietà concrete e sensibili della realtà, l'esistenza di uno Spirito-Infinito creatore del reale, una specie di Io-trascendentale, in seno al quale il nostro stesso io vive e conosce.

6. UGO REDANÒ (n. 1893). Proveniente anch'egli dall'idealismo assoluto, avvertì in tempo la crisi di questa dottrina e ritiene ormai necessario che si proceda da una gnoseologia di genere kantiano ad una ontologia e da questa all'etica e alla religione. Nelle sue « linee d'una filosofia della vita », la vita si confonde con l'infinità dello Spirito e la nostra esperienza diventa assoluta nella esperienza religiosa.

7. ROBERTO PAVESE (n. 1883). Critico della scienza e autore d'una riforma della logica, parte dall'Assoluto come unità di soggetto e oggetto, ma

lo proietta in una infinita trascendenza. Da questa sgorga il flusso perenne del reale e ad essa lo stesso flusso ritorna. Anche qui dunque realismo spiritualista e trascendentalità dello Spirito assoluto.

8. EMILIA NOBILE. Autrice di interessanti saggi sul dualismo, lo accetta risolutamente e ne fa il fondamento d'ogni nostro sapere e dovere.

V. *Il realismo critico*. È questa in verità una denominazione che certo tutti i realisti, ad eccezione forse dei *neotomisti* puri, rivendicherebbero oggi come un loro titolo di onore; perchè nessuno ammette di procedere dommaticamente, ma tutti battono più o meno le vie del criticismo e non pochi ritengono insuperabili le colonne d'Ercole di Kant. Io mi servo di questa denominazione per accennare qui ad alcuni filosofi realisti che o insegnano un realismo senza aggettivi, ma lo appoggiano in ogni caso ad una critica gnoseologica, o hanno espressamente definito con questo termine la loro particolare posizione.

1. Alla filosofia della scienza e a un certo realismo critico, si debbono oggi ascrivere vari fisici e matematici, che hanno trattato con profondità il problema del reale. Tali: il fisico FERDINANDO LORI (n. 1869), che ha esaminato il concetto di *realtà fisica*, precisando quel che si deve intendere per misurazione delle grandezze che il fisico studia, e più precisamente per quel *trasporto delle grandezze*, cui il fisico attribuisce significato di realtà; ma con ciò ha posto in evidenza il valore convenzionale dei modelli adottati (spazio euclideo? non eucli-

deo?) e le incertezze nell'attribuire significati esattamente reali ai modelli di cui il fisico oggi si serve; il fisico e matematico GIOVANNI GIORGI (n. 1871), autore di una nuova misura delle unità elettriche, oggi adottata da una convenzione mondiale, il quale riesaminando i fondamenti della geometria ha dato una definizione scientifica di ciò che può dirsi *esistente* (come *oggetto* o *proprietà d'un oggetto*): « per noi è *esistente* ciò ch'è invariante rispetto a certi gruppi di trasformazioni fisiche », definizione che la filosofia critica può accettare, perchè conferma il *carattere relazionale* di tutta l'esperienza; il matematico GIULIO ANDREOLI (n. 1892), che ha esaminato le insufficienze della matematica nella sua adesione sempre parziale alla realtà, onde rimangono e rimarranno sempre zone inesplorate, che solo un atto di fede ci fa considerare come *reali*; il fisico E. PERSICO (n. 1900), che ha lumeggiato acutamente la funzione dei *concetti complementari* nel conoscere; A. M. DELL'ORO, proveniente alla filosofia dalle scienze esatte, il quale difende l'autonomia della positività scientifica, ma fa a suo modo una critica epistemologica, come necessaria premessa della scienza e della filosofia.

2. GENEROSO GALLUCCI è anch'egli un matematico e filosofo, il quale svolge un suo realismo, che ammette un « significato infinito del Logos » immanente nel significato finito delle esperienze. Servendosi d'una sua teoria della testimonianza egli dà a tutte le conquiste ed espressioni della scienza, della fede, dell'arte, significato e valore di testimonianza

za d'un'idea di significato infinito. All'immanenza finita di significato infinito il Gallucci attribuisce le proprietà di funzione unicatrice e creatrice, cui dà il nome di *dimensione trascendentale*, per analogia al significato con cui l'Orestano ha introdotto questo termine in gnoseologia (cfr. *Nuovi Principi*, Roma 1925).

3. RICCARDO MICELI denomina *realismo critico* o *criticismo realistico* una nuova forma di realismo, per cui la conoscenza, mentre è tutta mentale, si rende conto della esistenza d'un reale attraverso la limitazione dei concetti e più particolarmente attraverso la contraddizione nella quale il pensiero s'involge, ove voglia esaurire l'essere in se stesso. Il rapporto tra l'ideale e il reale è immediato ed è dato dall'intuizione intellettuale, che il Miceli chiama *teorèsi*. Ma dal punto di vista soggettivo noi non ne abbiamo che una conoscenza indiretta, perchè esso è un fatto che noi riusciamo a stabilire solo con la contraddizione predetta.

4. ADELCHI BARATONO (1875) ha riaffermato vigorosamente i diritti della scienza contro le svalutazioni sommarie dell'idealismo, e assegna alla filosofia il compito della riflessione critica sui valori e la composizione d'una scala assiologica che li razionalizzi, unificandoli nello spirito.

5. ETTORE GALLI ha rivendicato anch'egli alla positività scientifica e specialmente all'indagine psicologica la necessaria autonomia e una sicura fecondità per tutti i possibili progressi del conoscere e dell'agire. In particolar modo ha svolto questo suo

criterio metodologico nel campo dell'estetica e nello studio dei sentimenti organici che agiscono nel fatto dell'arte.

6. MARIANO MARESCA (n. 1886) ha rivolto il suo esame principalmente alla esperienza religiosa e ne ha studiato criticamente i fondamenti e i risultati positivi.

7. ERNESTO GRASSI, convinto della problematicità dell'esperienza e della necessità d'una inesauribile ricerca, viene elaborando una sua filosofia dei valori, con cui si propone di superare l'ansioso relativismo dell'Heidegger, in senso realistico.

8. ADRIANO TILGHER (1881) ha dato una sua interpretazione al criticismo kant-fichtiano, per cui la ragione, attività architettonica puramente formale, organizza il mondo quale fantasmagoria sulla base di dati vitali ch'essa trova, non crea. Sulla ragione così intesa è impossibile fondare un'etica. L'etica è il tentativo dell'uomo di darsi forma organizzandosi intorno a una tendenza fatta asse e centro della vita, con la subordinazione o il sacrificio di tutte le altre tendenze. Di qui la possibilità di « stili di vita » (etiche) eterogenei, tra i quali non è possibile introdurre gerarchie (pluralismo etico).

9. A compimento della rassegna di questo gruppo desidero fare ancora menzione di una schiera non esigua di studiosi interessanti, in gran parte giovani, e taluni ancora in corso di autodefinizione, i quali hanno in comune una decisa opposizione all'idealismo e una ricerca critica di nuove basi realistiche della filosofia e della scienza: GALVANO

DELLA VOLPE, ARTURO BECCARI, ANTONIO MAYMONE, LUIGI BOTTI, RENATO LAZZARINI, CLETO CARBONARA, GIOVANNI BIANCA, GIUSEPPE CIAMPA, MICHELE F. SCIACCA, GASTON SILVANO SPINETTI (che ancora studente all'Università di Roma vi organizzò un Congresso Antidealistico), FRANCESCO A. FERRARI, FELICE ALDERISIO, GIUSEPPE MANNARINO, VITALE VIGLIETTI, T. MORETTI COSTANZI, NICOLÒ MINGO, BRUNO BARILLARI.

VI. *Il realismo costruttivo o superrealismo.* È questa la filosofia professata personalmente da chi scrive queste pagine e della quale si dirà più diffusamente appresso. Qui ci limiteremo ad accennare a un gruppo di filosofi che, parte accettando tesi dell'Orestano, parte con tesi proprie hanno inteso il realismo non solo nel senso dell'*adaequatio rei et intellectus*, ma ponendo in evidenza funzioni costruttive della spiritualità, dalle quali le teoretiche sono confermate e superate.

Appartengono a questo gruppo: CARMELO OTTAVIO (1907), il critico più sottile e radicale dell'idealismo in tutte le sue forme, e oggi il più vicino alla filosofia dell'Orestano, ch'egli ha definito una « metafisica sperimentale ». Con la critica dell'idealismo l'Ottaviano ha approfondito la dimostrazione diretta dell'esistenza d'una realtà oggettiva, e il modo del contatto tra il soggetto e la realtà oggettiva. Con ciò ha colmato le due più gravi lacune del Tomismo e del Neotomismo, dal quale la realtà è ancora metafisicamente, cioè dommaticamente, postulata, nè vien dimostrato come essa si renda accessi-

bile al soggetto conoscente. LIUTPRANDO FILIPPI, ammettendo la sperimentaltà d'un ordine necessario e universale, scopre e definisce un principio di *mutua correlazione integrale* o *rapporto di reciprocità*, che gli serve da punto d'appoggio per superare tutte le vedute particolaristiche, tanto teoretiche, quanto assiologiche ed etiche. VINCENZO DE RUVO (1906) ha fatto centro della sua indagine il *principio d'individuazione*, come rapporto tra l'Assoluto e il relativo, pervenendo a una concezione della realtà intesa come eterno problema ed eterna conquista, dove i valori essenziali scaturiscono nella *spontaneità creatrice*, che a sua volta si attua in seno alla realtà ontologica dell'Essere e del Divenire. GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS ha approfondito il momento ontologizzante, costruttivo e in largo senso religioso e trascendente del processo artistico. MICHELE GIORGIANTONIO (1888): egli ha analizzato i vari aspetti del trascendente, tanto nel senso teoretico positivo, quanto nel senso artistico e religioso. FRANCESCO LA TESSA ha impostato e svolto in senso supernaturalistico la psicologia del genio e ha messo in luce il carattere superrealistico e creativo dell'opera del genio. LORENZO CABOARA (1908) ha più particolarmente approfondite le correlazioni tra le tesi dell'Orestano e le posizioni tradizionali della religione positiva e dell'ortodossia cattolica. VITTORIO BEONIO BROCCHERI, oggi principalmente rivolto a studi storici sulle dottrine politiche, è stato fra i primissimi a fare adesione ai *Nuovi Principi* dell'Orestano (1925).

* * *

Compiuta la rassegna dei tre principali indirizzi della filosofia contemporanea italiana — rassegna necessariamente incompleta nei particolari, non avendo io potuto dar conto di tutti, nè di tutti adeguatamente —, essa sarebbe monca, se non facessi qui almeno un cenno di due altri gruppi assai ineguali per numero e per importanza: e cioè, fra i teoretici, degli *scettici*; e fra i cultori di erudizione filosofica o di dottrine filosofiche particolari, degli *storici*, dei *moralisti* e dei *pedagogisti*.

Gli *scettici* si mettono per definizione fuori quadro rispetto a tutte le filosofie affermative, siano esse idealiste, fenomeniste o realiste; sebbene non tutti scivolino sino in fondo sulla china delle negazioni.

1. Il più radicale nihilista, non solo del conoscere, ma d'ogni sotanzialità dell'essere è GIUSEPPE RENSI (1871), il quale attraverso molteplici e non sempre chiare evoluzioni dal materialismo storico all'idealismo crociano e al neoplatonismo del Royce, è arrivato allo scetticismo totale per via d'una sua sintesi di materialismo, fenomenismo e irrazionalismo. Tutto ciò che esiste non è che materia, ma la materia non è che fenomeno, un fenomeno che d'altronde è pure fenomeno, nientr'altro che apparizione, la quale non apparisce a nessuno e non significa nulla.

2. Altrettanto radicale nelle premesse, ma meno risoluto nelle conseguenze si dimostra ADOLFO LE-

VI (n. 1878), il quale asserisce l'impossibilità di uscire dal « mio io pensante ». Dalla quale tesi si dedurrebbe legittimamente un netto solipsismo, se non sopravvenisse un *dogmatismo dei valori* o *dogmatismo pratico*, valido per altro soltanto (chi sa come e perchè) nel campo dell'azione (1).

Il secondo gruppo comprende una nobile schiera di filosofi, i quali pur professando loro personali dottrine teoretiche, hanno acquistato le maggiori benemerenze nelle discipline filosofiche particolari o hanno esercitato altrimenti una sicura influenza sulla cultura filosofica italiana.

Sarebbe per esempio impossibile in una rassegna degli studi filosofici in Italia passare sotto silenzio GIUSEPPE AMATO POIERO (1863), filosofo spiritualista, teologo e scienziato, fondatore della *Biblioteca Filosofica* in Palermo, la quale pubblicò per alcuni anni un importante *Annuario*. Animatore impareggiabile e instancabile di quel cospicuo centro di collaborazione filosofica, vi ha strenuamente organizzato incontri e discussioni filosofiche tra teologi, filosofi, giuristi, matematici, biologi, fisici.

Fra gli *storici della filosofia* occupano un posto d'onore EMILIO BODRERO (1871) per la filosofia greca e per l'umanistica; AURELIO COVOTTI (1874), principalmente per le dottrine presocratiche; ADOLFO FAGGI (n. 1868), che ha lavorato in tutti i campi della storiografia e critica filosofica; GUIDO VILLA

(1) Da questo cenno al LEVI, unico professore ebreo di filosofia teoretica, si può misurare quale sia stato l'apporto giudaico al pensiero filosofico italiano.

(n. 1867), storico della psicologia; PAOLO ROTTA (n. 1873), che ha esplorato molte zone dalla filosofia platonica al Rinascimento; PAOLO E. LAMANNA (n. 1885), principalmente storico del pensiero moderno; CARMELO OTTAVIANO (n. 1906), medioevalista dottissimo e autore di assai lodate edizioni critiche di testi inediti, pubblicati dalla Reale Accademia d'Italia e dalla R. Accademia Nazionale dei Lincei; CECILIA DENTICE D'ACCADIA, autrice di numerose opere sulla filosofia moderna; LUIGI STEFANINI (n. 1891), più versato negli studi su Platone; ANDREA FERRO, volgarizzatore diligente e fecondo. Ad essi si debbono aggiungere ETTORE BIGNONE (n. 1879), che pur essendo principalmente un filologo ha dato ricostruzioni divenute classiche di Empedocle e di Epicuro e da ultimo un'opera fondamentale sull'« Aristotele perduto »; CARLO FORMICHI (n. 1871) e GIUSEPPE TUCCI (1894), profondi cultori ed esploratori della filosofia indiana e tibetana; il compianto CARLO ALFONSO NALLINO (nato 1872 morto 1938), islamista sommo; GIUSEPPE FURLANI (nato 1885), sirilogico di fama europea; GIOVANNI VACCA, sinologo eminente.

Fra i *moralisti* vanno specialmente ricordati GIUSEPPE TARANTINO (1857), ERMINIO JUVALTA (nato 1864), BALBINO GIULIANO (n. 1879), PAOLO ORANO (n. 1875), MARIO GOVI. Una speciale menzione merita qui inoltre un gruppo di filosofi del diritto, che sono anche teorici di problemi filosofici generali, dalla gnoseologica all'estetica: ANTONIO FALCHI (n. 1879), GIUSEPPE MAGGIORE (n. 1886), MICHELE

.

BARILLARI (n. 1872), GIACOMO PERTICONE (n. 1892).

Fra i pedagogisti, oltre al Resta di cui s'è detto sopra, ricorderò anzitutto il decano della pedagogia italiana GIOVANNI ANTONIO COLOZZA (n. 1866), LUIGI CREDARO (n. 1860-m. 1939), M. A. FERRARI (n. 1867), GUIDO DELLA VALLE (n. 1884), ch'è anche psicologo e teorico dei valori, GIOVANNI CALÒ (n. 1882), GIACOMO TAURO (n. 1873), GIUSEPPE LOMBARDO RADICE (n. 1879-m. 1938), GIUSEPPE FERRETTI (n. 1870), ecc.

* * *

Debbo ora in linea di responsabilità personale accennare alla mia filosofia, cioè al mio *realismo costruttivo o super-realismo*. E lo farò con una relativa ampiezza, per dare a ognuno il modo di confrontare le mie tesi con le altrui. Mi limiterò d'altronde alle principali. Confido anche di riuscire a mettere in luce alcune mie concordanze essenziali coll'eminente filosofo romeno Jan Petrovici, cui questo saggio è dedicato.

Nella scelta della mia direttrice fondamentale mi sono sempre contrapposto a tutte le filosofie dommatiche del passato e del presente, in quanto poggiano in fondo su variazioni del vecchio e abusato « argomento ontologico », col pretendere di fare scaturire la realtà da un qualunque concetto o da una qualunque magica parola, che avrebbe la virtù taumaturgica dell'« apriti sesamo » di tutti i mi-

steri. È stata sempre l'illusione mentale dei filosofi il volere far spicciare la vena della realtà da un loro concetto o *Begriff* e dalle loro formule, anzichè da un commercio diretto laborioso e rischioso con ciò che è e accade: da un apprendimento lungo e paziente, veluti dictante mundo; da uno sperimentalismo esploratore inesauribile, procedente anche a tentoni tra oscurità e bagliori, tra incognite e sorprese, dure sconfitte e sempre parziali vittorie.

Epperò fin nei più recenti saggi di realismo o di superamento idealistico or ora esaminati, nonostante ogni criticismo e sforzo di originalità, il procedimento è sempre quello e vi si possono cogliere echi platonici e neoplatonici, spinoziani e leibniziani, proposizioni del Malebranche e del Berkeley, per tacere del James, del Blondel, del Bergson e via dicendo. Non se ne ha dunque abbastanza?

Non che io ritenga il dommatismo interamente eliminabile, chè anzi riconosco, che oltre un certo limite raggiungibile dalla filosofia critica non si può procedere che elettivamente e dommaticamente, col chiudere il cerchio sempre incompleto delle dimostrazioni, a colpi d'intuizione e d'autorità: con atti di fede, anticipazioni ideali e scelte compiute a proprio rischio e pericolo. Ma questo appunto rende insurrogabile l'azione, l'esperimento, il fatto, come criterio decisivo finale della realtà e della verità. E pertanto la filosofia ha il dovere di dare per critico ciò ch'è critico e per dommatico ciò ch'è dommatico. Ciò ch'è critico non può esserlo che per tutti ugualmente, come è critica e uguale per tutti la

scienza; e ciò ch'è dommatico non può essere accettato che elettivamente, salvo i riscontri sperimentali con l'accadere. Indi le molte filosofie dommatiche, mentre non ci può essere che una sola filosofia critica.

In base a tale premessa io ho concepito la filosofia critica come il *sistema dei problemi*, rinviando i *sistemi delle soluzioni* o, come usa dire, delle *idee* o dei *principi* alle filosofie dommatiche; e mi sono sempre adoperato a fare della filosofia critica una disciplina tanto esatta, universale, collettiva e progressiva quanto la scienza. (cfr. il mio saggio: *Die weltliche Grundlage einer gemeinsamen kritischen Philosophie*, in « *Die Tatwelt* », 1935 n. 2). Questo precisamente ha voluto anche dire il mio programma d'inaugurare in filosofia l'era del *rigore*; al quale programma ho tenuto fede coll'impormi di non enunciare in sede di filosofia critica, se non proposizioni dimostrabili (cfr. *V. D.*).

Con tutto ciò, anzi proprio per ciò, mi sono espressamente proposto di andare fuori, e quanto meno, oltre Kant, a torto giudicato da non pochi ancora oggi l'alfa e l'omega del pensiero moderno. Sono per mio conto persuaso che il kantismo era una fase necessaria della evoluzione del pensiero, nella quale doveva avere coronamento ed epilogo l'esplorazione soggettivistica iniziata da Bacone (coi suoi *idola*), e proseguita da Locke (con la soggettività della *sostanza*), da Leibniz (con la soggettività dello *spazio*), da Hume (con la soggettività della *causa*). Kant ampliò l'indagine (non l'esaurì!), ma

ne portò le conclusioni a un estremismo consequenziario, in apparenza logico, in realtà ingiustificato ed eccessivo, come dimostrerò fra poco. Perciò sono altrettanto convinto, che il kantismo avviò la filosofia moderna in una massicciata a prima vista ampia, in realtà senza uscita, e la esautorò anche, col rendere le funzioni teoretiche del tutto inservibili tanto per la metafisica, quanto per la scienza. Invero le *forme a priori* della soggettività, già parzialmente note ai precursori di Kant, divennero in Kant una prigione dell'io murata e cieca, dalla quale non era più possibile evadere che nel sogno, anzi nel sonnambulismo romantico, e dentro la quale lo stesso fenomenismo, messo a una rigorosa dieta kantiana, doveva intristire, scarnificarsi, vuotarsi d'ogni e qualsiasi significato.

Conseguenza e riprova: la filosofia romantica degli epigoni, trasportata dalla sfera del sogno nella realtà storica, morale e politica, vi ha seminato vento e raccolto tempesta; mentre dall'altra parte tutto il progresso scientifico di più di un secolo, persino quello matematico, sbalorditivo, s'è compiuto senza la minima collaborazione della filosofia e quasi contro la filosofia. Situazione paradossale e insostenibile. E situazione della filosofia odierna peggiore di quella della Scolastica del sec. XVII; perchè la Scolastica aveva bensì perduto il contatto con la nuova scienza, ma poteva almeno continuare a fare della metafisica.

* * *

Per andare oltre Kant bisognava attraversare tutto Kant e compiere una duplice inchiesta:

1°) rifare e condurre sino a un massimo di esattezza scientifica oggi conseguibile l'indagine kantiana sulle forme della soggettività;

2°) rifare il processo alle conclusioni che Kant aveva tratte dal soggettivismo e saggiarne la legittimità.

I. Sul primo punto mi lusingo di avere potuto stabilire in modo definitivo, perchè irrefutabile, due ordini di verità dimostrate:

1. Che le categorie, o schemi prototipici o coordinate massime della mente intervengono con funzione costitutiva già nella stessa attività percipiente (non il solo pensare è giudicare, *percepire* è *giudicare*, e un giudicare *per categorie*); e che la classica tripartizione delle funzioni conoscitive in *sensibilità, intelletto e ragione*, mantenuta da Kant, è artificiosa e fonte di innumerevoli equivoci ed errori. Non c'è che una struttura mentale unitaria, un solo complesso di forme logico-categoriche, schemi, coordinate, funzioni costanti, le quali operano continuamente e congiuntamente, per lo più in gruppi, a diversi gradi di una relativa concretezza e di una relativa astrazione.

2. Che tale struttura o complesso di forme, schemi ecc. non è un sistema chiuso e coerente, ma un insieme imperfetto e in corso di formazione. Esso ha nelle sue varie componenti una psicogenesi di-

versa e presenta nei vari gruppi, sollecitati da scopi più pratici che teoretici, uno sviluppo ineguale, in alcuni gruppi assai progredito (es. le *categorie matematiche*), in altri ancora rimasto in una fase arcaica (es. le categorie della *sostanza* e della *causa*). A di più i vari schemi mostrano discontinuità e sconnessioni tra loro, le quali sono l'epicentro delle imperfezioni e contraddizioni del nostro concettualizzare; sicchè la fonte dei paralogismi e delle antinomie è lì e non nelle sintesi della ragione, come Kant pretese di dimostrare.

Spingendo più addentro questo esame si trova inoltre: 1° che la categoria fondamentale, o categoria delle categorie, è la *relazione*, poichè tutte le altre ne derivano e da essa, cioè dalla possibilità di istituire una relazione qualsiasi, l'esperienza ha inizio, prende forma, norma e misura; 2° che una prima specificazione della più indeterminata categoria della relazione si ha nella distinzione tra *relazioni ordinate* e *relazioni non ordinate*, per cui può dirsi schematicamente, che esiste una *categoria dell'ordine*, o funzione mentale ordinatrice, meno universale di quella della *relazione*, ma comprendente in germe tutti gli altri gruppi di categorie; 3° che tutte le altre categorie o gruppi di categorie, specificazione subalterna, varia e crescente, di relazioni ordinate, si configurano e fisionomizzano sotto la pressione generale e costante dei problemi e dei bisogni improrogabili del conoscere e dell'agire; 4° che non c'è un limite assegnabile a priori nè alle funzioni ordinanti della mente, nè agli schemi

escogitabili e concettualizzabili di relazioni ordinate.

Da ciò almeno due conseguenze:

1. Esiste una *instabilità dialettica del pensiero*, che non ha nulla a che fare nè con l'instabilità psicologica, nè con la dialettica platonico-aristotelica dei generi, nè con l'arcana dialettica dei *contrari* e dei *distinti*; ma è una dialettica sospinta dal bisogno di correggere e integrare la parzialità e insufficienza delle funzioni categoriche, discontinue e sconnesse, che non si amalgamano tra loro neppure quando sono adoperate congiuntamente e riflessivamente nell'appercepire e nel concettualizzare in concreto una data esperienza. È la parzialità e insufficienza delle sintesi categoriche che determina il bisogno di spostare e riprendere le sintesi stesse in funzione dei diversi gruppi di coordinate di cui la mente dispone, in un ripetuto sforzo riflesso di adeguazione e riadeguazione, per cogliere e sommare quanti più rilievi delle esperienze concrete, interamente non mai concettualizzate, nè concettualizzabili.

2. Le nostre categorie non costituiscono il fato della mente dell'uomo; chè anzi, come è vero ch'esse si delineano diversamente nei vari tipi mentali che l'umanità possiede, e nelle rispettive strutture logico-categoriche, si può anche seguire un progresso quantitativo e qualitativo per lo meno nella evoluzione mentale delle stirpi appartenenti alla cultura occidentale. Al più progredito regime logico-categorico si devono ascrivere le ragioni del primato europeo nel mondo umano, specie per quanto con-

cerne il diritto e la scienza. E questa situazione può e deve essere perfezionata in tutte le possibili direzioni. Alla qual cosa serve e intende uno sperimentalismo integrale, che dai contenuti di esperienza risale alla mente stessa dell'uomo.

A questo sperimentalismo non si sottraggono neppure le forme logiche, ritenute finora immobili, e non lo sono, se se ne eccettuano i primi principi della coerenza, o, come io la chiamo, dell'*omologia*, cioè dell'accordo del pensiero con se stesso.

Ma dalla simbiosi tra forme logiche e schemi categorici, finora passata inosservata, ho potuto mettere in evidenza due momenti, cui attribuisco la massima importanza: in primo luogo che un vero arricchimento è venuto agli schemi universali del pensiero, e quindi anche alle forme della cosiddetta logica pura, dai progressi della matematica, — divenuta una scienza dell'ordine —, vale a dire dallo approfondimento e sviluppo delle *categorie di quantità e grandezza*; e in secondo luogo che tutta la logica tradizionale sillogistica altro non era se non *la logica interna di una sola categoria: la categoria della sostanza*. Da queste constatazioni sono passato a tracciare nuovi piani per la *logica pura* e per la logica che io chiamo *categorica* o *logica per categorie*; e una riforma degli schemi delle *idee generali*, alla stregua dei modelli matematici di *gruppo, insieme, serie, funzione, variabile, limite* ecc. Ma ciò riguarda la tecnica del pensare ed è secondario rispetto al problema che qui ci occupa (1).

(1) Cfr. *Nuove vedute logiche, A proposito delle mie « nuove vedute logiche » e Le idee generali.*

Prima conclusione intanto: la critica kantiana delle forme della soggettività era tutta da rifare.

II. Sul secondo punto, legittimità delle conseguenze che Kant ha tirato dal soggettivismo delle forme della sensibilità e dell'intelletto, ho già notato in principio, che bastava a Kant di constatare che alcunchè fosse uno schema necessario e universale dell'esperienza per dichiararlo soggettivo, soltanto soggettivo e destituito di qualsiasi significato oggettivo. Con quale diritto? Questa conseguenza andava *oltre e contro* la premessa.

Oltre la premessa: perchè dato e concesso che ci sono forme della subbiettività, le quali condizionano l'esperienza, e questo era già noto a un Democrito e a un S. Tommaso (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*), nulla autorizza l'illazione ontologica, che tali forme abbiano un ufficio e valore *soltanto* soggettivo.

Contro la premessa: perchè la subbiettività, una volta stabilita, vieta di *affermare*, ma vieta anche di *negare* ogni e qualsiasi rispondenza tra le nostre esperienze e una pur ipotetica realtà transubiettiva e pretersubiettiva. Chi la nega, viola il principio della subbiettività, quanto chi l'afferma.

Or se noi non possiamo nè *affermare*, nè *negare* valori di realtà, cioè valori dell'esperienza nei suoi significati trascendentali, l'unica conseguenza legittima che se ne desume, non è quella di sopprimere qualunque riferimento trascendentale che si faccia delle nostre esperienze a una realtà in sè, ma di ri-

spettare l'esistenza e la *problematicità* di cotali riferimenti.

L'esistenza di essi anzitutto: perchè ogni esperienza nasce e si fissa con un suo riferimento ontologico, cioè con un senso *vettoriale* verso una sia pure ipotetica realtà in sè, assunta come il sustrato, lo sfondo, ragione e misura dell'esperienza stessa. Nè un tale riferimento ontologico è sopprimibile: non in punto di fatto, perchè, tolto via, riaffiora e riemerge ad ogni passo; non in linea di diritto, perchè, una volta dichiarata, con l'immanentismo assoluto, l'assolutezza dell'esperienza, bisogna accettarla così com'è, continuare a viverla così com'è, e il proporsi d'amputarla nei suoi riferimenti ontologici, anche solo mediante una riserva mentale, sarebbe un procedimento tanto inefficace, quanto arbitrario.

Ma con l'esistenza dev'essere pure riconosciuta la *problematicità* di siffatti riferimenti, che noi non ci limitiamo a fare, ma sottoponiamo di continuo a esperimenti e verificazioni, quando confermandoli, quando correggendoli o integrandoli, e indirizzando a seconda dei risultati non solamente il pensiero, ben più, l'azione.

Il che vuol dire: come non possiamo consentire nella totale amputazione dei riferimenti ontologici dell'esperienza, non potremmo neppure adagiarci nella loro accettazione totale e passiva. Un *Begriff* in testa che conducesse all'una o all'altra posizione, sarebbe nel primo caso arbitrario e inattuabile, nel secondo caso parassitario e interamente inutile.

La « realtà in sè » come problema: è questa la sola conseguenza legittima del criticismo; problema in primo luogo, come abbiamo visto, ineliminabile, in secondo luogo da risolvere continuamente, e da risolvere in qualche modo positivo e affermativo, ancorchè parziale, approssimato, provvisorio, pena la vita. Poichè dato e riconcesso che noi non sperimentiamo che fenomeni, ma in un costante, benchè ipotetico, riferimento a noumeni, noi viviamo effettivamente non mai tra soli fenomeni, ma tra noumeni, noumeni noi stessi. E allora, se sbagliassimo totalmente e sempre nei riferimenti ontologici e nella direzione riflessa delle nostre esperienze, noi non potremmo esistere neppure un'ora sola. La vita stessa, il fatto cioè di continuare a sussistere e a dirigerci, pur tra tante fallacie, anzi proprio fra esse, ma compensate evidentemente da parziali verità, ci conferma che noi ci muoviamo tra processi realistici e non illusori; contrassegnati per altro dal dolore e dalla gioia che accompagnano l'errore o la verità, le nostre perdite e le nostre conquiste, l'impoverirsi o il potenziarsi, l'accrescersi o il distruggersi della realtà nostra e del mondo, per effetto delle nostre ipotesi e scelte bene o male istituite. Noi viviamo a patto di trovarci già in un ordine di verità intrinseche. Noi non conosciamo il vero, ma dobbiamo essere nel vero. *Noi non possiamo pensare senza errore, ma neanche vivere senza verità.*

Con questa constatazione, che accetta tutta la soggettività e relatività dell'esperienza e l'esperienza stessa come necessario fondamento, ma sperimen-

tale, ma controllabile, ma perfettibile, d'ogni e qualsiasi nozione della realtà anche in senso trascendentale; siamo però, se Dio vuole, una volta e per sempre fuori e liberi d'ogni immanentismo assoluto, d'ogni soggettivismo assoluto, d'ogni fenomenismo assoluto, d'ogni solipsismo, d'ogni scetticismo, d'ogni ideologia disperata, e respiriamo già in un'atmosfera aperta a tutti i venti, oltre Kant.

Oltre Kant! ma, per l'esattezza storica, con un qualche ritorno a Leibniz, cui la scoperta della soggettività dello spazio (ch'era quanto dire il volatilizzarsi del mondo cartesiano!) non tolse di riconoscere ragionevolmente nel fenomeno dell'*estensione*, attraverso i *rapporti di coesistenza*, un « phaenomenon bene fundatum ». Riagganciare bisognava il criticismo a Leibniz e rimettersi, come la vita stessa d'altronde impone, in un relazione intrinseca e progressiva, ancorchè simbolica e analogica, frammentaria e inadeguata, ma sperimentale e concludente, con una qualche realtà in sè. E questo vorrà dire ricollocare la filosofia critica sulla via maestra, che conduce l'uomo-specie con pari fondamento alla scienza e alla metafisica.

* * *

Io chiamo *dimensione trascendentale* (od ontologica) quella componente costante e insopprimibile di tutta l'esperienza nel suo insieme e di ciascuna

esperienza particolarmente presa — specie di *vet-tore*, o segmento orientato —, che ne addita i riferimenti a una realtà in sè, a un ipotetico sfondo noumenale, trascendente sempre tutti i dati contenuti nell'esperienza stessa.

Più precisamente osservo, che di tali dimensioni trascendentali o riferimenti ontologici ve n'ha normalmente almeno due, cioè in due sensi: l'una verso un non-io (localizzazioni fisiche, riferimenti ad altri soggetti, ecc.) e l'altra verso il nostro stesso io, entità tanto nascosta e misteriosa e inaccessibile, quanto ogni oggetto o non-io a noi estraneo.

È stato un'ingenuità della filosofia romantica dare per ignoto e inconoscibile il mondo, ma per noto e interamente noto il soggetto a sè stesso. Il soggetto si conosce tanto poco quanto poco conosce qualsiasi altra realtà non sua. Confondere l'*autocoscienza*, ch'è una condizione universale d'ogni avvertimento, con la diretta e piena conoscenza che l'io avrebbe di se stesso, è stata una illazione tanto iperbolica, quanto lo sarebbe supporre che l'occhio, nel momento che vede, e pel fatto che vede, veda anche se stesso. L'io psicologico non coglie mai se stesso, ma conosce solo esperienze e proiezioni parziali e discontinue di un proprio io trascendente. Tentare di conoscersi in modo diretto e totale è mettersi sulla via di un regressus in infinitum, perchè da ogni nuova sintesi esulerebbe sempre l'io autore della sintesi. L'io soggetto di tutta l'esperienza, globalmente presa, è dunque un'entità non fisica, ma metafisica, indotta e adombrata, sempre parzialmente

e relativamente, sull'appoggio dei riferimenti ontologici soggettivi, cioè della dimensione trascendentale rivolta al proprio ego abditus; al mondo stesso che il mondo oggettivo viene edificato mediante l'addizione algebrica dei riferimenti ontologici oggettivi — di valore positivo e negativo —, cioè sull'appoggio della dimensione trascendentale rivolta verso un non-io direttamente inaccessibile. Sono le *costanti* dell'esperienza o relazioni *invarianti* e *covarianti* rilevate e stabilite tanto in seno alle presentazioni fenomeniche, quanto nei rispettivi riferimenti trascendentali; sono siffatte *costanti* che costituiscono il costruito, stabile quanto lo sono quelle, della realtà da noi appresa sì in senso soggettivo, che oggettivo, sì in senso empirico che metempirico. Tutta la scienza vi collabora. L'azione vi si conforma. Ogni metafisica vi si fonda.

La dimensione trascendentale è l'asse di tutta la nostra ontologia.

Ed è una dimensione che si aggiunge con segno di moltiplicazione a tutte le dimensioni fisiche. Il che vuol dire: tutta l'immanenza moltiplicata per la trascendenza, e la trascendenza non più un concetto marginale e residuale alla maniera di Kant, o marginale e riducibile alla maniera dell'agnosticismo dei positivisti; ma più immanenza, più trascendenza; più fisica, più metafisica; più azione, più contatti col reale in sè; più sapere, più problemi; più luce, più zone d'ombra; più conquiste, più mistero. È d'altronde quel rapporto che ognuno può constatare da sè ponendo mente al fatto, che i progressi

scientifici si accompagnano regolarmente non a una diminuzione, ma a un aumento delle incognite del nostro sapere.

Nel duplice senso della dimensione trascendentale hanno luogo i nostri cimenti con la realtà in sè, ch'è in noi e fuori di noi, e le risposte o rivelazioni che riusciamo a cogliere nell'esperienza: *egofanie*, se riferibili al nostro io trascendente, *eterofanie*, se riferibili a un mondo in sè, a un non-io.

L'esperienza non è mai semplice ripetizione monotona, nè facile campo di pratiche applicazioni di concetti noti; ma conserva sempre tutta la sua originalità ed enigmaticità e diventa, così intesa, sfingesca e drammatica quanto più. Essa ci fa vivere quella che io chiamo *metafisica del fatto empirico*; l'unico processo che rende possibili gli approfondimenti e arricchimenti della nostra vita a strenuo contatto ex abditio con una vera realtà di segno e valore infinito, con un quid di assoluto. *Corrono per tutto sentieri verso l'assoluto e tutti vi s'incontrano.*

* * *

Da queste considerazioni il *realismo* viene pienamente giustificato e al tempo stesso impostato in un nuovo assetto *sperimentale*, solidalmente *scientifico* e *metafisico*, dinamico, probante, concludente, *progressivo*. E per cominciare, munito di un *nuovo criterio della verità e dell'errore*.

L'illusione della filosofia tradizionale era quella di poter trovare una volta per tutte un criterio esat-

to, una *unità di misura* precisa, ideale, assoluta, la quale fosse capace di assicurarci sbrigativamente momento per momento della verità o dell'errore d'ogni singolo nostro atto conoscitivo (percezione, giudizio, concetto). L'illusione è stata scontata abbastanza dall'insuccesso a ripetizione di tante e così ingenuie ricerche male impostate, e dallo scetticismo che ne era la naturale conseguenza, per potervi insistere oltre.

D'ogni singolo atto o stato della nostra soggettività *isolatamente preso* noi non possiamo mai dire con perfetta sicurezza, nè che sia verità, nè che sia errore. *La verità che noi viviamo è un sistema*: le nostre verità sono le verità di un sistema, i nostri errori sono le lacune, le imperfezioni, le insufficienze del sistema in cui viviamo, allo stato in cui si trova. E un tale sistema viene edificato, demolito, rifatto, ampliato, ad ora a ora, non con sole funzioni teoretiche, cogitative e contemplative, ma con un procedimento infinitamente più complesso, benchè molto familiare a tutti: l'*azione*. L'azione, anche la più rozzamente empirica, è la *complicatio omnium*, in cui ognuno di noi deve mettere impro-rogabilmente in equazione e alla prova le proprie percezioni e concettualizzazioni, tesi e ipotesi, tutto il noto e tutto l'ignoto, il conoscibile e l'inconoscibile. Fulcro dell'azione, come ho già detto, sono le *costanti* dell'esperienza, tanto le *relazioni interne* ad essa, quanto le *dimensioni trascendentali* che stabilmente vi si accompagnano; ma è un fulcro integrato sempre da *ipotesi fisiche e metafisiche supple-*

mentari, messe in esperimento, anche quelle, nelle nostre *previsioni e verificazioni*. Pure l'empirismo più grossolano, che colma le lacune del non sapere con ipotesi magiche, segue questo procedimento, analogo a quello della tecnica più progredita; e deve attingere una qualche verità, se dà modo di attuare anche limitatamente, pur negl'infimi stadi dell'evoluzione umana, le profonde ragioni della vita. Oggi noi siamo maturi per una *scienza e tecnica della previsione*, criticamente istituita in senso non soltanto empirico, ma anche metempirico; e non solo nell'azione quotidiana, ma nella scienza stessa, senza far torto alla positività di questa, anzi arricchendone i metodi con l'impiego prudente, ragionato e sperimentale d'ipotesi trascendentali (Cfr. N. P. Del resto, come dirò fra poco, le nostre categorie non sono altro che *ipotesi trascendentali*).

Il sistema di realtà che risulta dall'incontro delle nostre funzioni logico-categoriche con le rivelazioni dell'in sè, ch'è in noi e fuori di noi, non è pertanto un quantum di dato e di fisso, nè è uguale per tutti, ma è l'integrazione definita d'innunerevoli variabili, di gruppi e serie di funzioni note e d'incognite, e si estende fin dove si spinge il nostro *attivismo* integrale, con tutti i poteri risolutivi e positivi, teoretici e inventivi della nostra mente; ma dove questa si scontra con *limiti* extrasoggettivi, parte spostabili, parte impervi.

Dire adunque che *verum est id quod est*, può risolversi in una tautologia; ma si deve sempre dire che *verum est id quod fit*. Ciò significa che al vec-

chio criterio *formalistico*, che opponeva rigidamente verità ed errore come due *vettori* di segno contrario, si deve sostituire quello *attivistico* di due linee convergenti per *approssimazioni progressive*, dove l'esperienza dell'errore non è meno probante e utile e forse necessaria, di quella della verità. La misura della riuscita dell'intero processo è data dal quantum di mondo effettivamente vissuto e cioè reso praticamente esistente per noi; è data dalla maggiore o minore ampiezza e ricchezza e resistenza del *sistema di realtà* che, a prezzo di rischi e di fatica siamo giunti a edificare, pur nelle sue mobili ordinanze e architetture provvisorie.

* * *

Come legittime conseguenze di tali premesse debbo ora lumeggiare almeno due delle nuove posizioni teoretiche da me assunte.

1. Quell'attivismo integrale che condiziona il volume e l'entità del *sistema di realtà* da noi costruito e vissuto in lotta con l'ignoto, aumenta le sue prese sul reale in sè, quanto più circostanziato e ricco di alternative si fa il quadro delle nostre categorie. L'incremento di queste funzioni, cioè dei nostri poteri mentali costitutivi e coordinatori delle esperienze, è lento, ma costante (almeno per noi Occidentali). E ad esso si deve se diventa ognora più fitta e sottile la nostra trama logico-categorica e, per effetto di ciò, più pieno il contesto del nostro sapere e meglio armato il nostro agire. Si pensi ai grandi

progressi della matematica negli ultimi 130 anni, cioè all'incremento e raffinamento di un certo gruppo di categorie della nostra mente, e ai progressi consequenziali della fisica, cui la nuova matematica, ignota agli evi precedenti, ha schiuso la visione d'un mondo insospettato dall'uomo per millenni di millenni, l'interno dell'atomo.

Perciò lo stato d'imperfezione in cui l'insieme delle nostre categorie si trova — e quale l'ho rilevato in principio — non deve indurci in scetticismo, tanto meno a disarmare del tutto. Anche un rozzo scalpello ha servito a fare dei capolavori.

Le categorie e in generale tutte le forme logico-categoriche di cui disponiamo, qualunque sia la fase di rozzezza o di relativa perfezione in cui si trovano, sono lo strumento necessario e, anche se imperfetto, sempre in qualche modo utile, con cui affrontiamo l'esperienza, non pure del fenomeno, del reale in sè. Ed esse ci dicono e insegnano sempre qualche cosa.

È stato l'errore più grave di Kant sostenere che le categorie non abbiano alcun impiego e non dicano più nulla oltre il fenomeno. È vero proprio il contrario. Le nostre categorie non hanno impiego e significato — sia pure in modo problematico —, se non in senso trascendentale, cioè se non sono riferite a tutta la realtà, alla realtà in sè, al noumeno, più ancora che al fenomeno. Le categorie sono gli schemi relativamente stabili, benchè sempre ipotetici, alla cui stregua noi tentiamo di congetturare e formulare e organizzare l'accordo della nostra

mente con una vera e non illusoria realtà. La funzione vera delle categorie è dunque quella d'*ipotesi trascendentali* e più precisamente d'*ipotesi di lavoro*. Le configurazioni che l'esperienza assume in esse e per esse sono certo *simboliche* e vogliono essere almeno *analogiche* rispetto alla compulsata realtà in sè; ma le risposte che noi otteniamo alla nostra inchiesta logico-categorica della realtà, hanno sempre un significato.

Aggiungerò, che dal duplice continuo esperimento che noi facciamo della nostra mente e dei contenuti d'esperienza; da tutti i nostri assidui sforzi di raffinare e di perfezionare e accrescere gli strumenti della nostra tecnica del pensare e dell'agire; potrà conseguire, che categorie venerande finora adoperate con fiducia vengano abbandonate (l'Höfding per es. ha chiamato la *categoria della sostanza* « una categoria morente » — eine sterbende Kategorie —) e sostituite. Ma di questo non deve farsi un dramma, come oggi avviene tra i fisici per la sostituzione del probabilismo alla causalità. Bastano due considerazioni: l'una che, come s'è detto, le categorie non sono che ipotesi di lavoro, da conservare dunque finchè utili e da abbandonare, se sostituibili con altre più feconde; e l'altra, che in qualunque caso si tratterà, se mai, di sostituire un modello d'ordine più adeguato a un altro che lo è meno, ma pur sempre di *una scelta tra modelli d'ordine*. Si rifletta per esempio, che anche il probabilismo, di cui fa oggi sì largo uso la scienza, implica anch'esso un postulato d'ordine, cioè il presuppo-

sto di una *eguale distribuzione dei casi favorevoli fra tutti i casi possibili*; base metafisica, questa, di qualunque *calcolo di probabilità*. Non per altra ragione H. Poincaré rifiutava di ammettere il calcolo delle probabilità fra le scienze matematiche *pure*.

In definitiva è sempre un *ordine*, comunque atteggiato e configurato, che dà struttura alle *costanti* dell'esperienza e che ci porta a più strenuo contatto con una *struttura* altrettanto *ordinata del mondo in sè*. Può essere che tra le due strutture vi sia solo un rapporto analogico, più o meno *bene fundatum*, e che i nostri schemi simboleggino sempre imperfettamente e inadeguatamente l'*ordine del reale in sè*. E infatti bisogna riflettere che se, ad es. noi possedessimo un senso elettrico, che ci facesse rilevare anche le differenze tra elettricità positiva e negativa, tutta la nostra visione e nozione delle cose, delle masse, del cosmo, della gravitazione, della luce, del moto e altri fenomeni, ne sarebbe profondamente modificata. Ma in qualunque situazione i nostri modelli di relazioni ordinate daranno sempre gli accostamenti più profondi cui può sperare di giungere asintoticamente la mente umana, con la modestia dei suoi mezzi, nel suo commercio col reale in sè e con un quid d'assoluto. L'*ordine*, e non questa o quella categoria particolare, è e sarà sempre l'ultimo e più sicuro ancoraggio d'ogni ontologia e d'ogni teodicea.

2. L'altra posizione è questa: che il *sistema di realtà*, benchè sia una variabile dipendente dei poteri mentali, diversi da soggetto a soggetto, è un

prodotto non mai soltanto *individuale*, ma eminentemente *collettico* e *storico*. Esso si accresce anche di tutti i consensi sociali e della esperienza dei secoli e dei millenni. La quale può e deve essere corretta, integrata e accresciuta, ma non può essere stata mai del tutto in errore, se in qualche modo ha compiuto una sua funzione vitale costruttiva e storica. Infatti, malgrado i nuovi non dubitabili acquisti del sapere scientifico, noi dobbiamo spesso riconoscere, per esempio, che l'empiria tradizionale non ha avuto mai interamente torto.

Il *criterio della verità* adunque si sposta non solo dalla sede tradizionale *cogitativa* e *contemplativa*, in cui era stato invano cercato, nel campo dell'*azione*; ma dall'*azione individuale* alla pratica costante, addizionale, e in continuo progresso, delle generazioni e degli evi. Di regola l'*azione storico-collettiva* si rivela, come criterio di verità e di scelta, un'istanza superiore all'azione individuale. Il *consensus omnium gentium* ha pure una sua funzione teoretica.

* * *

Già questa nozione del *sistema di realtà* giustifica la tesi del *realismo costruttivo*, e cioè che il processo della conoscenza non è mai semplice adeguazione passiva a una realtà data, ma si alimenta di un *attivismo*, che concorre col fatto proprio a stabilire la consistenza e misura della realtà da noi conosciuta e vissuta, senza limiti assegnabili a priori.

Bisogna intendersi circa la pretesa passività e obbiettività specolare della scienza. Tutta la scienza è anzitutto, in quanto ricerca e conquista, un prodotto di *attività* e d'interventi in settori privilegiati dell'esperienza, dov'è o si è reso possibile di osservare direttamente o di governare in qualche modo la *condizionalità dell'accadere*. Ma c'è inoltre il fatto che l'attività esploratrice della scienza si spinge a profondità maggiori o minori, a seconda dello stato delle nostre categorie, dei nostri poteri risolutivi e compositivi, d'inchiesta e d'organizzazione, euristici e sistematici. C'è insomma un attivismo costruttivo nella scienza e nei suoi cimenti sperimentali con la realtà, in tutto analogo (e perciò spesso altrettanto appassionato) allo sperimentalismo non meno sistematico e costruttivo della vita lanciata comunque nell'alto mare dell'azione. E i due sperimentalismi, tendenti a fondare e a sviluppare un medesimo *sistema di realtà*, spesso s'incontrano e s'aiutano a vicenda. E infatti anche per la scienza il *sistema* conta quasi più delle singole verità. Si pensi alla difficoltà che trovano a essere riconosciuti fin come semplici *fatti*, dei fatti nuovi positivamente accertati, che tuttavia siano incompatibili col *sistema di realtà* acquisito alla teoria e consolidato nella prassi (es. i fenomeni metapsichici).

L'attivismo e il bisogno di sistema sono adunque alla radice dell'« impassibile » scienza come lo sono dell'azione quotidiana. Essi muovono e animano pure la più alta speculazione, in apparenza astratta, di fatto ambiziosa d'improntare con sue sintesi, più

comprehensive dei comuni concetti, e d'organizzare stabilmente un maximum d'attività umana, nella lotta contro l'invano, nel flusso eterno delle cose, nell'evanescenza del nostro stesso essere empirico. Tutto concorre attivisticamente, scienza, vita, filosofia, a costruire e ad estendere il *sistema di realtà* nel quale e del quale viviamo.

Con tutto ciò il realismo fin qui descritto non è che approssimativamente una metà, certo la fondamentale, ma non la più interessante e la più concludente, dell'intero realismo vissuto e edificato dall'uomo.

È stata la preferenza regolarmente accordata all'ansiosa ricerca obbiettiva delle *costanti* dell'accadere naturale, prima e indispensabile base dell'edificio, a far deviare l'attenzione da processi ulteriori, impropriamente squalificati come *pratici, tecnici o soggettivi*, e degradati a semplici applicazioni di teorie accertate o peggio a stati interiori inconsistenti ed effimeri, mentre erano un sicuro potenziamento e la culminazione dell'ontologia umana. L'errore di prospettiva ha impedito di vedere persino quanto c'era di *teoretico*, oltre il già noto, nei comuni fatti dell'agire e del valutare; e infine *quanto maggiore realtà condensasse in sè il mondo umano al paragone del mondo della natura*.

È ora di riconoscere, che il realismo costruttivo, ch'è già insito nelle prime e più semplici approssimazioni teoretiche e pratiche, si accresce in senso sempre più ampio e poderoso: 1° a misura che l'uomo viene vincendo, con tutti i suoi mezzi, con tutte

le sue risorse, la naturale dipendenza da condizioni d'esistenza a lui estranee od ostili, per sostituirvi rapporti di direzione e di comando e la trasformazione volontaria dell'*habitat* umano; 2° ancora più e meglio, a misura che l'uomo viene inserendo e sviluppando *il mondo dei valori umani* in un mondo non umano.

Ripeto e chiarisco: era un errore di prospettiva della vecchia ontologia dare per veramente reale il regno della natura, e per reale il regno dell'uomo solo in quanto assimilato o assimilabile al primo; anzi negare gli attributi della vera realtà a tutto ciò che s'agita nella coscienza umana, in quest'*interno di mondo* riservato all'uomo. È vero il contrario. Nulla v'è, a ben riflettere, di così labile come il fenomeno fisico, che ha la durata dell'attimo fuggente e deve ad ogni attimo rifare la sua realtà o cessare di essere, trasformarsi o degradarsi. E nulla è invece più resistente e fecondo di realtà, nei secoli e negli evi, del mondo morale, del mondo dei valori umani, che la stessa natura è incapace e impotente a porre in essere, e che l'uomo crea e propaga all'infuori d'ogni dipendenza da modelli fisici e naturali. Il mondo dei valori è più ricco di realtà del mondo della natura e annuncia tutta l'originalità e potenza dell'uomo nel cosmo; di noi esserucci tentacolari, che un nonnulla può uccidere, ma nessuna forza cosmica può nel nostro « interno di mondo » piegare.

Quel che da questa nozione capovolta della realtà scaturisce, non è più soltanto una ontologia vaga,

indeterminata e procedente a caso, senza direzione e senza mèta; ma tutta una scala ontologica esattamente graduata e orientata; che per essere umana non è mai soltanto soggettiva; per essere frutto di pensieri, sentimenti e volizioni dell'uomo non per questo presenta caratteri di realtà meno imponenti e resistenti, anzi più, di qualsiasi più potente processo cosmico.

* * *

La *scala ontologica* che l'uomo edifica nel suo « sistema di realtà », ha queste due caratteristiche soltanto sue: la prima, che essa implica tutta la realtà naturale, cioè la realtà obbiettivamente data, la conferma e convalida, ma va sempre oltre la totale dipendenza umana da essa; la seconda, che ciascun grado superiore implica, conferma e convalida, ma supera al tempo stesso tutti i gradi inferiori, sviluppando funzioni di sempre maggiore libertà e potenza umana. Il *realismo costruttivo*, procedendo così dai gradi minori ai gradi maggiori, cioè ai più complessi, diventa via via *creazione* e si fa *superrealismo*: conscio di tutti i limiti, ma armato delle crescenti risorse umane per rimuoverli quanto più; piantato su un massimo di positività, ma animato d'un coraggio metafisico sempre più grande e operoso, nella organizzazione consapevole dell'umano destino.

Vuol essere dunque dichiarato subito, che, in conformità alle caratteristiche suddette, nella scala

ontologica da me tracciata, io attribuisco alle funzioni della soggettività un realismo costruttivo minore, quanto più esse sono oggettivamente condizionate; e una potenza creatrice maggiore, quanto più esse sono oggettivamente incondizionate e soggettivamente elettive.

In altri termini le vecchie distinzioni tra oggettività e soggettività, per cui si assegnava a rovescio un massimo di realtà alla realtà fisica e un valore ontologico minimo alle funzioni elettive del soggetto, sono capovolte nella integrazione delle due componenti, oggettività e soggettività, la quale fonda un realismo sintetico e progressivo, cui entrambe le componenti partecipano e collaborano sempre, ma *in proporzioni gradualmente ed esattamente inverse*. Alla base della scala stanno le funzioni realizzatrici del soggetto assediate da condizioni e da limiti; al sommo splendono trionfanti le funzioni creatrici, che hanno subordinato a sè la realtà naturale vincendone le dipendenze e limitazioni, e dispiegando una realtà d'elezione, di più in più umana, che si aggiunge con caratteri suoi propri alla storia naturale del mondo.

Secondo questo nuovo criterio le funzioni ontologizzanti dell'uomo si graduano dal basso all'alto nel seguente ordine: 1° *funzioni teoretiche*, 2° *tecniche*, 3° *pragmatiche*, 4° *assiologiche*.

Il primo grado — massima condizionalità oggettiva e minima soggettività (limitata questa alle funzioni strumentali, pur così importanti, della mente, che sintetizza, ordina e indirizza le esperien-

ze) — è costituito dai *valori teoretici*, ossia dalle *costanti* dell'esperienza, elevate, quando possibile, al rango di *certezze scientifiche*.

Al secondo grado stanno le funzioni inventive, cui si debbono le *conquiste tecniche*, le quali involgono i valori teoretici accertati, ma pongono altresì in equazione incognite non ancora decifrate e impiegano oltre alle attività teoretiche quelle creative, più libere, del *noûs poieticós*.

Segue nel terzo grado l'*azione umana* in generale. Essa si fonda sulle costanti o certezze teoretiche e sulle risorse *tecniche*, ma deve sempre oltrepassare tutto il noto e tutto il conoscibile, compulando in qualche modo l'ignoto e l'inconoscibile, con scelte e ipotesi d'ordine trascendentale, implicate in qualsiasi pragmatismo.

Al quarto e più alto grado si schiude *il mondo dei valori umani*, che si inizia con le funzioni valutatrici e avvaloratrici più semplici e si sviluppa e organizza in « sistemi di valori » di più in più ricchi, vari, poderosi, dominatori. Nella vita dei valori tutta la realtà naturale e umana, teoricamente conosciuta, tecnicamente dominata, pragmatisticamente sperimentata, è riassunta, come in virtù d'una palingenesi, in modi umani, che in parte la confermano, in parte la trasformano, negano, trasfigurano, ricreano, accrescono, moltiplicando solo le esperienze valutate positivamente e ostacolando o annullando le contrarie.

Nel *mondo dei valori umani* si può istituire poi una gerarchia interna analoga a quella dei gradi

ontologici che lo precedono: massima condizionalità obbiettiva in basso, minima in alto; e inversamente, *gradi di libertà sempre maggiori*, a misura che si sale nella scala dei valori. Congiuntamente alla decrescente condizionalità obbiettiva e al crescente sforzo costruttivo, aumenta la complessità dei valori, per la ragione accennata in principio, che i gradi superiori implicano sempre tutti gl'inferiori e vanno oltre. La massima complessità, congiunta con la massima libertà, segna l'apogeo della potenza creatrice e realizzatrice, dalla quale tutto il realismo dei gradi inferiori è superato. In ciò consiste il *superrealismo*.

Secondo questo criterio la scala dei valori umani si ordina gerarchicamente, per le successive implicazioni dei gradi inferiori, ma *in modo irriversibile*, dal basso in alto, così:

1. *Valori economici*, 2. *valori giuridici*, 3. *valori politici*, 4. *valori morali*, 5. *valori poetici*, 6. *valori religiosi*. È appena necessario avvertire, che questa classificazione è di categorie, e non significa una separazione o separabilità di fatto.

1. I *valori economici* hanno un massimo di dipendenza dalla realtà fisica e naturale e da una scala di bisogni, che può essere variata solo entro certi limiti. Essi attuano un *primo grado di libertà umana*, cioè la più ampia possibile subordinazione della natura a un massimo di bisogni dell'uomo. Comunque si tratta di una libertà condizionata dalle leggi della natura, in noi e fuori di noi, alla quale

non si comanda se non ubbidendole, *non nisi parendo*.

2. Seguono i *valori giuridici*, i quali introducono nelle valutazioni umane un *secondo grado di libertà*, ignoto ai valori economici, con la scelta di date *costanti giuridiche* nelle relazioni umane, cioè di *modelli d'ordine*, ai quali viene attribuita la certezza, protetta o imposta (secondo che si tratti di azioni consentite o vietate), di determinati effetti sociali.

3. Un terzo *grado di libertà* introducono i *valori politici*, cui è confidata l'*economia della vita* d'una intera collettività. Essi implicano i valori economici e giuridici e li oltrepassano, in quanto tendono ad assicurare, anche con sacrificio, il più ampio sviluppo di funzioni di potenza collettiva. Si tratta comunque di funzioni condizionate anch'esse da fattori obbiettivi (geografici, etnici, storici) e da correlazioni emulative e rapporti d'interdipendenza con altre collettività umane, direttamente ingovernabili.

4. I *valori morali* pervadono il più a fondo possibile la vita dei valori economici, giuridici e politici, ma attingono un superiore, *quarto grado* d'incondizionalità e di *libertà*. Essi aspirano a dare un ordine e stile morale alla vita umana e, al limite, tendono a divenire universali. La loro universalità effettiva è tuttavia condizionata dallo stato dell'*economia universale della vita*, con cui qualsiasi morale universale o « naturale » o « ideale » deve venire ad accordi e persino a compromessi.

5. I *valori poetici* attingono un *grado* ancora più

alto, il *quinto*, d'incondizionalità e di *libertà*. Con essi si opera l'indefinita moltiplicazione delle esperienze umane e l'arricchimento illimitato della realtà praticamente vissuta, non mai accettata passivamente, ma trasfigurata nei modi più impreveduti, che la natura non conosce. I tre regni d'oltretomba di Dante, il mondo fiabesco dell'Ariosto, il Mosè di Michelangelo, una melodia di Bellini sono realtà *super-naturali* e documenti d'un *superrealismo* che trae la sua libera origine dal genio dell'uomo. Per altro la libertà dei valori poetici non è così assoluta come si suol credere. Funzioni della vita in sviluppo, essi investono tutta l'economia della vita e reagiscono sugli altri valori della vita, la quale a sua volta o assorbe o respinge i nuovi valori poetici e decide della loro sorte finale.

6. Con un *massimo* d'incondizionalità empirica, di *libertà* interiore, di complessità gerarchica e di potenza ordinatrice e costruttiva si pongono infine i *valori religiosi*. Con questi l'asse di tutto il mondo dei valori umani e della stessa realtà naturale è trasferito in un sistema metempirico, donde opera in tutta la sua estensione la *categoria dell'Assoluto*. Perciò i valori religiosi involgono tutta l'immanenza e la potenziano massimamente in una trascendenza, che diventa il *Soprannaturale*. Da ciò la suprema capacità della categoria religiosa di subordinarsi tutte le altre categorie di valori umani e l'irreversibilità di siffatta gerarchia, poichè solo la categoria religiosa è tale da imprimere all'intero sistema della vita il suggello dell'infinito e dell'eter-

no, in una parola, dell'Assoluto. L'edificazione religiosa della vita umana, del mondo umano, del mondo dei valori umani, oltre tutti i limiti empiricamente e storicamente assegnabili, tende alla massima conquista della nostra ontologia: alla cui base stanno *le certezze scientifiche*, alla sommità *le certezze metafisiche e religiose*.

* * *

Tutti i gradi di questa ontologia, dalla prima ricerca apparentemente impassibile, eppure appassionata, delle *costanti* dell'esperienza, al più alto ed efficiente sforzo costruttivo d'un mondo umano in funzione del Soprannaturale, sono pervasi d'una stessa ansietà, l'anelito a una realtà non illusoria, non scenografica, non fantasmagorica, ma vera realtà, piena di valore e di valori assoluti. Nè questo slancio di continuo superamento è vano, se riesce a fondare sistemi di realtà spirituali trasumananti, che vincono il tempo e a cui nessuna realtà fisica e naturale è confrontabile per potenza ordinatrice, per virtù avvaloratrice, per fecondità creativa e storica.

Certo una tale conquista dell'assoluto deve fare sempre i conti con limiti umani e non umani. Ma qui un'esperienza che si perde nella notte dei tempi, per noi millenaria, universale e costante, avverte, che oltre tali limiti non sono soltanto potestà che ci sorvegliano e contrastano, ma anche potestà che ci vegliano e soccorrono.

È anzi opportuno ricordare a questo punto, che

tutti i mobili segmenti relazionali delle nostre esperienze hanno *due dimensioni trascendentali*, cioè due sfondi noumenali, l'uno verso la nostra stessa più profonda interiorità, l'altra verso un mondo di realtà non soggettive. Se non che noi non sappiamo, nè sapremo mai, se e in qual modo oltre la soglia della coscienza le due dimensioni trascendentali s'incontrino e come si chiuda in se stessa la sfera della noumenalità di tutto l'essere soggettivo e non soggettivo; non sappiamo pertanto, e non sapremo mai, con quali più profonde realtà noi veniamo a contatto nelle stesse profondità del nostro essere *abditus ex abditis*.

Ecco perchè nella esperienza dei millenni, alle *egofanie* ed alle *eterofanie* sono congiunte le *teofanie*, ora nella riposta intimità delle coscienze ora in un qualche misterioso filo conduttore degli accadimenti. I concetti di *dèmone interiore* e di *providenza*, noti e familiari a tutti gli evi, si trovano già elevati a principi filosofici in Socrate e Platone e fin nei razionalisti dell'antichità, gli Stoici. Quel trascendentalismo ond'è intessuta tutta la nostra esperienza e teoreticità, si colora così e prende persona nei miti religiosi di tutti i tempi e negli aspetti più elevati e confortevoli che l'esperienza del Divino ha assunto per le sfere più civili e nobili dell'umanità nella storia morale più edificante e costruttiva che il mondo umano conosca. Qui l'esperienza comune, criticamente approfondita quanto si vuole, può diventare *sperimentalismo mistico*, non meno positivo e probante, nella sua ineffabi-

lità, d'ogni altro sperimentalismo. Qui la vita alla mercè delle circostanze, simile a una navigazione senza bussola in un mare senza approdi, acquista il suo fisso polo e s'anima di slanci di fede, che hanno sempre del prodigio, se pure perdano a quando a quando di lena e cedano al morso del dubbio e di esperienze aberranti, ammonitrici pur esse.

In ogni caso il risultato positivo di tanti sforzi, oscuri e illustri, anonimi e celebrati, costruttivi sempre; la costante nobilitazione della vita umana nella virtù, nella poesia, nel dovere, nel sacrificio, nell'eroismo, nella santità, sono una conferma indistruttibile e inconfutabile di un'*ontologia umana*, che può varcare tutti i limiti della dipendenza obbiettiva ed edificare solenne e impavida in seno a una realtà non umana, nella storia naturale dell'universo, il regno dell'Uomo e il regno di Dio.

* * *

Compiuta la non breve, eppure sommaria rassegna dei movimenti contemporanei in Italia, mi rimane a dire della loro importanza nel quadro della filosofia mondiale, per trarne qualche indicazione circa l'avvenire.

Si suol ripetere, che la filosofia è ferma da migliaia d'anni a segnare il passo sui medesimi problemi e sulle medesime alternative nel risolverli. Ciò non è esatto. Esiste un progresso filosofico, che si rivela a colpo d'occhio nella *moltiplicazione dei problemi*. Una filosofia è più progredita rispetto al-

le precedenti, se pone problemi nuovi. Inoltre le grandi mutazioni filosofiche, dovendo seguire la lenta evoluzione dei poteri mentali, sono lente anch'esse, ma diventano alla fine evidenti nel fatto, che problemi, i quali occuparono per secoli gl'ingegni più eccelsi, sono divenuti improponibili. Oggi per esempio nessuno penserebbe a rimettere seriamente in discussione le *idee platoniche*, le *forme aristoteliche*, gli *universali* nel senso del Medio Evo, le *idee innate* del Razionalismo, gli stessi *giudizi sintetici a priori* di Leibniz e di Kant, specie d'*innatismo* anche quello.

Possiamo quindi attenderci, che le basi della filosofia contemporanea si sposteranno pur esse, forse più presto di quanto si sia disposti a credere. Sicchè mentre oggi non sembra possibile di aprire bocca in filosofia, senza cominciare dal definire il *soggetto* e l'*oggetto*, dal prender posizione per l'*immanenza* o per la *trascendenza*, dal risolvere preliminarmente il preoccupante problema, se questo calamaio è fuori di me o dentro di me; verrà giorno in cui siffatte discussioni appariranno oziose e risibili, e le posizioni del realismo integrale saranno pacificamente accettate come ovvio punto di partenza da tutti. Viceversa i problemi della *realtà*, della *verità* e del *valore* potranno assumere una formulazione nuova, che oggi non ci è dato di antivedere anche per il concorso dei continui e imprevedibili progressi scientifici,

Io sono per esempio convinto, che, mentre i filosofi che hanno proclamato la *soggettività dello*

spazio, da Kant ai suoi ripetitori pedissequi, hanno fatto chiacchiere e generato confusione; molto più hanno contribuito a una concludente impostazione del problema dello spazio matematici quali Riemann, Klein e Veronese con la *teoria generale degli spazi o delle metriche a n dimensioni*, della *metageometria o geometria non euclidea*, degli *spazi non archimedei*; Mińkowski con la *temporalità* dello spazio ed Einstein con l'introduzione di un parametro di curvatura nella fisica tridimensionale; ma ancora più decisamente chimici e fisici, quali ad es. Wollaston, quando intuì che nella formazione dei composti chimici non solo esistevano proporzioni definite dei pesi atomici, ma anche *simmetrie di posizione e distanze geometriche definite*, ch'è quanto dire *configurazioni spaziali*, divenute il fondamento della *stereochimica*; Pasteur, quando scoprì il fenomeno della *chiralità*, per cui sostanze chimiche del tutto identiche per la qualità e i pesi atomici dei loro componenti, differiscono di proprietà interamente diverse, soltanto per il fatto di una disposizione strutturale interna, che fa deviare il piano di polarizzazione d'un raggio luminoso *a destra o a sinistra*; Lane, quando nelle sue esperienze del 1912 riuscì a stabilire mediante speciali radiazioni sulle sostanze cristallizzate, che i cristalli si distinguono non soltanto dalla composizione chimica, dalla loro conformazione e dalle loro proprietà ottiche, ma anche dalle *posizioni reciproche* che in essi occupano gli atomi, rivelate per mezzo dei raggi x.

Sembra incredibile! I filosofi, quasi vivendo in un altro pianeta, continuano a ripetere nel loro monoidismo: *lo spazio è soggettivo*. Gli scienziati non danno loro retta, esaminano le funzioni spaziali oggettivamente e giungono a scoperte sorprendenti di un ordine spaziale inimmaginabile, prodigioso e insovvertibile, nella più intima struttura dei costituenti minimi, se non ultimi, della realtà.

È evidente che l'attuale regime di separazione tra filosofia e scienza conduce quasi a un'assurda ammissione di una doppia verità, e deve cessare. Non dev'essere più lecito ai filosofi di chiudersi in un vaniloquio e d'ignorare lo stato effettivo dei problemi, quale la scienza lo conosce. D'altra parte è bene che anche gli scienziati non ignorino i risultati della *filosofia critica*, la quale per una buona metà è *teoria e tecnica del pensiero*. Essi filosofeggiano oggi per es. sul *principio di causalità*, sul *probabilismo*, sul *principio di conservazione*, ecc. e si sentono mancare il terreno sotto i piedi all'idea di dovere anche parzialmente rinunciare a venerabili categorie tradizionali. Se sapessero che le categorie sono sempre *ipotesi trascendentali* e *ipotesi di lavoro*, le maneggerebbero con più disinvoltura e le sostituirebbero al bisogno, senza tanto piato, con modelli d'ordine più corrispondenti. Io ho una grandissima ammirazione per gli scienziati e imparo da loro tutti; solo osservo che, mentre essi si guarderebbero bene dall'adoperare un apparecchio da laboratorio senza averlo prima esaminato, adoperano

invece il pensiero, ch'è pure un apparecchio, colle sue risorse e i suoi limiti, senza conoscerlo.

D'altronde le grandi mutazioni filosofiche non avvengono solo per effetto di autocritica e per sviluppo endogeno. Esse partecipano dei grandi movimenti degli spiriti, dei bisogni essenziali e delle esperienze storiche di tutta un'età.

Così per esempio è inconcepibile che un'età come la nostra, tutta penetrata d'un realismo in azione e d'una tecnica da giganti, assillata da problemi concreti di vita o di morte per sterminate moltitudini, bisognosa di *positività* come dell'aria per respirare, costretta tra frontiere di realtà da spostare a tutti i costi, osando l'impossibile, contro ogni evidenza e verosimiglianza, mediante tutte le risorse della scienza, delle invenzioni, del genio, possa contentarsi d'una filosofia la quale le somministri ancora il sonnifero della *soggettività assoluta*, della equazione biunivoca: *realtà = pensiero, mondo = io*; creda sul serio nella autocreazione o partenogenesi del *limite*, che solo il *soggetto* darebbe a se stesso, e simili romantiche.

D'altro lato dev'essere già divenuto palese per tutti, al lume delle inaudite esperienze storiche del nostro tempo, che tali romantiche non sono esenti da responsabilità nelle spaventose crisi morali e sociali cui assistiamo. È certamente eccessivo ridurre i colossali rivolgimenti storici d'oggi a cozzi tra filosofie. Forze umane oscure, se non cieche, forze elementari non trattabili alla stregua di schemi d'ordine divenuti insufficienti, forze nuove e fre-

sche, prima latenti, assurte oggi al rango di protagoniste della storia, rompono tutti gl'involuceri e mandano per aria i vecchi equilibri, non curando di distruggere pur di fondare una realtà nuova. Ma anche i movimenti rivoluzionari più violenti compiono sforzi per concettualizzarsi e darsi una dottrina (Lenin, per es., sentì il bisogno di comporre una sua *Dialettica*, che doveva fornire la chiave di tutto e una norma per tutti); e così anche gli obici e le bombe e le pallottole dei plotoni di esecuzione hanno una certa loro carica di filosofia. Allora diventa impossibile separare la responsabilità filosofica dalla responsabilità politica.

Non sembri una esagerazione, ma bisogna essere ciechi per non accorgersi, che la babelica confusione spirituale e morale e sociale, che regna sovrana nella vita moderna, origina da quando la filosofia si rese incapace di dare criteri sicuri per distinguere il *reale* dall'*irreale*, il *vero* dal *falso*, il *bene* dal *male*. Dirò di più, che tra le confusioni che ne scaturirono, quella riguardante il bene e il male era forse la meno pericolosa, perchè si sarebbe potuta chiarire più presto, se non avessero ceduto anche i piloni della *realtà* e della *verità*. Da allora, quasi che un potere diabolico fosse riuscito a scompigliare le menti e a intrigarle in modo inestrigabile, proprio da allora data l'epoca delle maggiori aberrazioni, dei peggiori eccessi ed arbitri dell'io chiusosi in un isolamento teoreticamente assurdo ed eticamente folle; da allora si sono scatenate tutte le assolutezze e dissolutezze della ra

gione individuale; è insorto il moderno *titanismo*, delirio della soggettività assoluta, che ripete da se stessa e da sè sola la propria legge, la realtà anzi, propria e del mondo. Le rivolte anarcoidi, gli arbitri ex lege, tutte le disperazioni e tutte le temerità, l'assenza d'ogni relatività, la solitudine del cuore, l'antistoricismo catastrofico, distruttivo, a ragione e a torto, di tutto il passato, la demolizione del tessuto connettivo e d'ogni principio d'ordine della convivenza umana, tutte le *negazioni* insomma che caratterizzano i movimenti spirituali, sociali e politici del nostro tempo, procedono affiancati da filosofie uscenti da quella medesima matrice; ripetono da una comune filosofia il fondamentale ripudio d'ogni realtà e verità assoluta, la proclamata fungibilità, ad arbitrio del soggetto, tra reale e irreale, vero e falso. L'individualismo anarchico è fratello gemello del solipsismo. Il materialismo storico procede dalla stessa filosofia che aveva istituito l'equazione *Dio = mondo = io*.

Fra tanto sbandare e annaspere di costruttori, pei quali è intanto un eroismo distruggere; di umanitari banditori di nuove felicità, ai quali non riesce di ravvisare nell'umanità cui negano il diritto alla vita la medesima umanità che si propongono di felicitare; una cosa è ben certa: ch'è vano pretendere di ridare un ordine al mondo, se non si ridà ordine alle idee, disciplina alle menti. Ma più di tutto si fa manifesto e urgente il bisogno di tornare a relativizzare la mente dell'uomo, di abbassare l'orgoglio della ragione, d'insegnarle la modestia dei

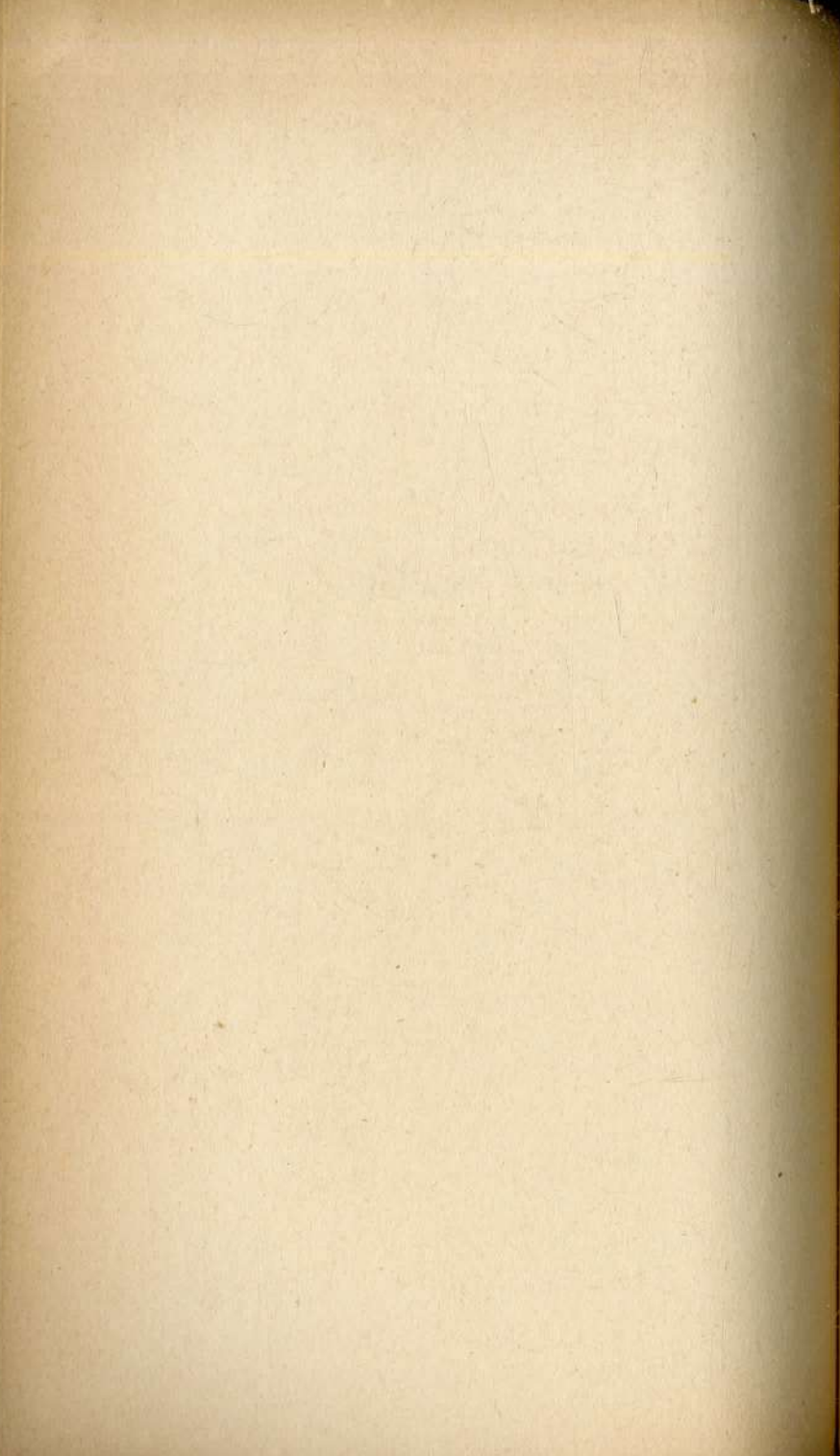
suoi poteri e delle sue approssimazioni, l'assurdo di risolvere tutto l'essere nel pensiero dell'uomo senza residui, la realtà di *limiti* non soggettivi, la necessità di una *scienza* del limite, d'una *etica* del limite, d'una *religione* del limite e fin la possibilità d'una *poesia* del limite.

Solo a patto di una tale rieducazione mentale e morale mi sembra possibile, che acquisti un nuovo equilibrio il piccolo senno dell'uomo e sia dato un ordine stabile e fecondo e progressivo alle cose di questa nostra sbalestrata età; in accordo del resto con le più preziose e insostituibili esperienze e conquiste morali di tutti i tempi, le quali sono e restano il più insigne titolo di nobiltà dell'uomo-specie.

Ma il lavoro non sarà nè facile, nè breve. E dovrà essere compiuto anzitutto in sede di revisione filosofica.

La filosofia italiana, che il Fascismo ha lasciato sapientemente libera — come ognuno può rilevare dal vistoso quadro di scuole e d'indirizzi contemporanei della filosofia in Italia, da me qui abbozzato — è già all'opera. E il suo apporto alla risoluzione della più grande crisi spirituale del nostro tempo, è certo un fattore cospicuo di chiarificazione, che potrà anche riuscire decisivo.

Il nuovo realismo



IL NUOVO REALISMO

Il problema della *realtà* occupa oggi il primo posto che aveva un tempo il problema della *verità*. Mentre per la filosofia classica, per la medievale e per quella stessa del Rinascimento, nessun dubbio (salvo qualche dubbia eccezione) si levò mai sulla esistenza di un mondo reale e la principale preoccupazione era il problema della verità — che poteva formularsi semplicemente come quello della corrispondenza da istituire tra l'intelletto umano e la realtà data (*adaequatio rei et intellectus*); — la filosofia moderna cominciò a dubitare fin dell'esistenza di una realtà distinta dal soggetto o la negò addirittura.

Questa posizione, o accettata in pieno da alcuni o insufficientemente confutata da altri, doveva essere superata, secondo Kant con la ricognizione totale da lui compiuta delle « forme subbiettive » dell'esperienza. Il di più, indeducibile da codeste « forme », doveva costituire, sia pure per differen-

(*) Conferenza alla Sezione napoletana della Società Filosofica Italiana, 13 giugno 1934-XII.

za, la prova assoluta della esistenza di una realtà in sè.

Il rimedio non fu sufficiente, se dopo Kant il soggettivismo diventò *assoluto* nell'*idealismo* dei suoi epigoni e più furiosamente che mai con la formula di Fichte divenuta assiomatica per tutti: « *Kein Nicht-Ich ohne Ich* ». Nè bastò a una incontrastata restaurazione del realismo la violenta reazione anti-idealistica da parte del *positivismo*, durata circa tre quarti di secolo; se anche durante tale reazione campeggiò e ancora oggi campeggia in taluni settori del pensiero contemporaneo con variazioni insignificanti la tesi della totale « assoluta immanenza » dell'esperienza nel soggetto; tesi dominante nelle filosofie contrassegnate coi nomi più diversi: relativismo assoluto, solipsismo, pragmatismo, fenomenismo, empirio-criticismo, neo-hegelianismo, neo-fichtianismo, neo-attualismo, e via dicendo.

E così oggi come al tempo di Kant il problema dei problemi è ridivenuto quello di sapere in primo luogo, se esista una realtà indipendente dalle esperienze che la rivelino a un soggetto (un *Objekt ohne Subjekt*, un *Nicht-Ich ohne Ich*). Secondo la risposta che si dà a questo problema, si risolve variamente anche quello della conoscenza e varia il « criterio della verità ». Risorge così in termini nuovi il problema fondamentale della vecchia *ontologia*, che pareva definitivamente sepolto, ed è invece più vivo e impellente di prima.

I sostenitori dell'*immanentismo assoluto* fanno qualche concessione alla coscienza volgare, ammet-

tendo che si possa fare in pratica una distinzione tra l'assoluto e l'empirico e suddividere nel piano empirico un certo io empirico e un certo mondo empirico. Ma poi quando risalgono, come per essi si deve risalire, all'io assoluto, ogni distinzione si annulla e l'io empirico diventa, insieme col mondo, una proiezione dell'io assoluto. Chè se l'io empirico riesca a mettersi in perfetta equazione con l'io assoluto fino a coincidere con esso, diventa tutto: mondo, Dio, filosofo perfetto (cioè *uomo perfetto*, forse con più che una sfumatura di dottrina massonica), Idea che si esteriorizza, Storia, Stato, ecc.

Or è chiaro, che se si lasciano indisturbate le distinzioni e contrapposizioni di soggetto e oggetto nella coscienza empirica, la tesi immanentista dell'idealismo assoluto non vale più in senso fenomenico, ma si assume da se stessa *vera* in senso *trascendentale*, — sfidando una contraddizione nei termini. — Essa appare allora subito qual'è, una posizione della vecchia metafisica dommatica, una escogitazione di marca razionalista, un'interpretazione meramente ipotetica di un sistema assoluto di realtà, un surrogato arbitrario della stessa idea di Dio e delle relazioni di Dio col mondo. Il fenomenismo estremo, il solipsismo psicologico, il pragmatismo soggettivo, ecc. erano più coerenti.

Chè se poi si voglia far passare l'*io assoluto* come sinonimo di Dio, allora non ci sono che tre modi di porre questa sinonimia: o si fa una questione di parole, che lascia il tempo che trova e i problemi nello stato di prima; o si ammette una distinzione sostan-

tiva tra Dio e il mondo dell'esperienza, restituendo Dio alla sua assoluta trascendenza, e con ciò viene liquidato l'immanentismo in tutte le sue istanze; oppure si nega ogni distinzione tra Dio e il mondo e allora siamo col panteismo, con l'io-Dio, col filosofo-Dio, col filosofo-Stato, collo Stato-Dio, ecc. o, il che fa lo stesso, con la negazione di Dio.

* * *

Lasciamo queste esercitazioni a coloro che se ne compiacciono e se ne appagano, e torniamo al problema dei problemi. Esso ci si pone in termini radicalmente diversi, che nella filosofia precritica, perchè non è più lecito di dubitare della *soggettività* delle esperienze, nè della impossibilità di uscire dalla esperienza. Ogni tentativo di evaderne o di trascenderla si risolverebbe infatti in un'altra esperienza.

La soggettività delle esperienze è legata alla struttura psico-fisica e logico-categorica del soggetto.

Della prima era già consapevole la filosofia antica fin dalla critica democritea. Ognuno può d'altronde convincersene riflettendo, che se noi avessimo un senso di più o di meno, tutta la nostra nozione della realtà ne sarebbe mutata profondamente in modi inimmaginabili. Privi ad esempio del nostro senso muscolare, noi vivremmo in un mondo in cui vigerebbero le leggi della cinematica ma non quelle della dinamica, perchè a noi mancherebbero del tutto le nozioni di *massa* e di *forza viva*. E se noi

possedessimo un senso elettroscopico, positivo e negativo, tutta la nostra dinamica e forse anche la meccanica assumerebbero aspetti e contenuti imprevedibili. Quando poi oggi ci riesce impossibile di rappresentarci il mondo alla stregua delle più recenti scoperte fisiche, ciò dipende in primo luogo dal fatto che i nostri sensi non giungono dove arrivano i nostri apparecchi d'indagine scientifica: e non solo per una differenza di grado, ma anche di qualità tra le sensazioni che ci occorrebbero per rilevare direttamente i fenomeni studiati e quelle che adoperiamo. Ci manca in special modo l'anzidetto senso pei fenomeni elettrici, che sono il fondamento della elettrodinamica e della nuova fisica e chimica; sicchè dobbiamo contentarci di rilievi indiretti: movimento, urto, fatti luminosi, termici, acustici; e quindi di congetture. E in secondo luogo la nostra incapacità, dipende dal fatto che tutta la nostra ideazione è fondata sull'esperienza macroscopica configurata sui dati dei nostri sensi: donde derivano i concetti arcaici di *materia* e di *forza*, ancora oggi in uso e foggianti sui dati della vista, del tatto e del senso muscolare. Di qui nascono anche tutte le difficoltà e lo stento di far rientrare in tali concetti le nuove esperienze, tutte indirette, dell'energia. Di abbandonare concetti così inadeguati non ci viene poi neppure l'idea, chè ci parrebbe di sentirci mancare il terreno sotto i piedi.

Della soggettività logico-categorica delle nostre esperienze anche il Medioevo ebbe una certa nozione, come quando gli Scolastici ammettevano in

termini universali il principio, che « tutto ciò che si riceve è ricevuto secondo il modo del ricevente ». Kant, completando la critica di *spazio* e *tempo* iniziata da Leibniz e delle categorie della *sostanza* e della *causa* condotta da Locke e da Hume, tracciò un quadro a suo giudizio, completo di codesto « *modus recipientis* », e ne chiamò gli schemi « *forme a priori* » o modi di « *sintesi a priori* » del soggetto dell'esperienza.

Se non che, oltre codeste riconosciute relatività soggettive, rimaneva sempre al margine, sì per la filosofia antica e medioevale e sì per la kantiana, una realtà da apprendere, da accogliere in noi stessi, da riconoscere, con la certezza di riuscire, per una via o per l'altra, a mettere in un'equazione di verità l'io e il mondo.

Oggi invece noi abbiamo della soggettività delle esperienze una convinzione più radicale ancora di quella che Kant stesso ne ebbe: primo, perchè non riusciamo a separare più, come Kant fece, le *forme spazio-temporali dell'intuizione* — esse stesse inseparabili tra loro — da quelle dell'*intelletto*, e a districare il viluppo delle funzioni psicofisiche e logico-categoriche fin nella più semplice percezione; secondo, perchè abbiamo riconosciuto l'impossibilità di separare nell'unità delle sintesi, se non per un'astrazione soltanto congetturale, *forme* e *contenuto* delle esperienze (Fichte). Ciò non vuol dire però che il problema della realtà distinta dal soggetto sfumi, come gli idealisti post-kantiani arbitrarono di conchiudere; ma che tutta l'esperien-

za assume un costruito interamente e irriducibilmente *simbolico*, dalle inscenature più plastiche e colorite ai gradi più astratti della concettualizzazione e della formulazione fin matematica delle esperienze.

Infatti, ammessa pure come estrema la relatività soggettiva delle esperienze e riconosciuto invalicabile il limite generale della esperienza, basta ciò a negare una realtà indipendente dal soggetto? O non piuttosto la stessa relatività soggettiva la postula, e in modo insopprimibile a propria integrazione necessaria?

Intanto, se il limite dell'esperienza è invalicabile, lo è in ogni senso, sia affermativo, e sia anche negativo. Il problema ontologico non solo non si esaurisce con l'ammissione, d'altronde ovvia, della soggettività delle esperienze, ma anzi comincia con essa e in conseguenza di essa.

Dato che tutta l'esperienza è condizionata e confinata soggettivamente, siamo per ciò anche autorizzati a dire, che l'esperienza sia nulla più che indice di una realtà *soltanto* soggettiva? Chi risponde affermativamente, crede di attenersi prudentemente ai dati dell'esperienza, ma in verità li trascende, sconfina di là da ogni limite soggettivo di essa. L'immanentismo assoluto è un trascendentalismo dissimulato e contraddittorio. Fare dell'ontologia negativa è fare pur sempre dell'ontologia positiva di un quid che si afferma arbitrariamente non essere. La conseguenza va oltre e contro la premessa.

E questo va detto non solo per le esperienze prese

nelle loro concrete presentazioni (con che riteniamo di non dovere mai più tornare sulle esilaranti questioni, che turbarono e forse ancora turbano il senso realistico di tanti valentuomini: « questo calamaiò è dentro di me o fuori di me? »; ma va detto financo per le stesse *forme a priori*, per gli *schemi intuitivi* e *categorici delle esperienze*, che Kant, per il solo fatto di averli estratti e definiti *a priori*, proclamò anche soggettivi e *soltanto* soggettivi. Soltanto soggettivi? Con quale diritto? In base a quale dimostrazione o dimostrabilità si può escludere assertoriamente che *spazio-tempo* e *categorie*, siano, oltre che *forme a priori* nel soggetto, anche *schemi oggettivi* dell'accadere? che abbiano quanto meno un loro *analogon* extrasoggettivo? Kant lo escluse dommaticamente, a suo rischio e pericolo, andando oltre le sue stesse premesse, ma anche col risultato, da me altrove dimostrato (v. *N. P.*), di rendere le « *forme a priori* » inservibili tanto per la scienza, quanto per la metafisica. Più avveduto di lui Leibniz, quando riconobbe la soggettività della intuizione dello spazio, continuò ad ammetterla come « *phaenomenon bene fundatum* », cioè come una rappresentazione soggettiva di *rapporti* oggettivi, quindi *reali, di coesistenza*. E lo stesso pensò dei *rapporti di successione*, rappresentati nel tempo, soggettivo pur esso, eppure corrispondente a rapporti oggettivi, cioè reali e irriversibili.

* * *

L'unica posizione consentita a un'ontologia consapevole di tutte le relatività soggettive, ma anche del limite congenito di ogni relatività, è quella di conservare l'insopprimibile postulato della realtà in sè, non negare nè affermare *a priori* la sua concreta validità, e ammettere la *problematicità delle singole presentazioni e soluzioni sperimentali del problema ontologico*; lavorando, se mai, più nel solco di Leibniz, che in quello di Kant.

Infatti, finchè le posizioni razionali rimangono in un piano astratto, avulse da ogni verifica, ambiziose di esaurire da sè e in sè la fondazione e dimostrazione apodittica della propria verità assoluta e universale, possono persuadere più o meno, ma alla fin fine si equivalgono fra loro e diventano frutto di opzioni personali. « Io dico questo, tu dici quello, egli dice quell'altro, ecc... »: come in un noioso e inconcludente esercizio di grammatica. Il discernimento tra esse comincia coi riscontri sperimentali; ciò che dà, se non più al malfamato *positivismo*, a una nuova *positività criticamente intesa*, una funzione insostituibile e decisoria.

Ammesso dunque come un postulato della ragione il problema *della realtà in sè*, si tratta di sapere, se esso possa avere o no soluzioni, ancorchè indirette, in date nostre esperienze, che valgano non solo nel piano fenomenistico, ma anche nel piano ontologico, e ciò nel significato e valore teoretico di tale termine. A questo deve oggi mirare la critica gnoseo-

logica. La quale non ha il diritto di prescindere *a priori* da un necessario *sperimentalismo* delle posizioni razionali proposte, quasi non potesse attendersene che una prova o inattendibile o superflua. Invece proprio questo *sperimentalismo*, intrinsecamente e solidalmente *razionale ed empirico, fenomenico e ontologico*, inescindibilmente *fisico e metafisico*, tale che involge non soltanto i *contenuti*, ma le *forme* stesse delle esperienze, costituirà il terreno di cultura del *nuovo realismo*: di un realismo non più ingenuo, nè dommatico, neppure del dommatismo kantiano, ma definitivamente critico e, lasciatemelo dire, italianissimamente critico.

Che il postulato di una *realtà in sè* possa essere messo a riscontro, almeno allo stato di problema, con la vita delle esperienze e riceverne, sia pure in termini di esperienza, e sempre per via di simboli e, concediamo pure, con la parzialità e provvisorietà delle esperienze, *verificazioni sperimentali*, quando positive e quando negative, si può ammetterlo già per questo: che tutte le esperienze presentano nella loro struttura una *orientazione ontologica*, un loro *senso vettoriale* — generale e particolare — verso una realtà solo in parte soggettivamente condizionata, e in parte no, e che non si esaurisce nei singoli momenti sperimentali, ma li trascende tutti. Questa orientazione ontologica, questo senso vettoriale verso una realtà non del solo momento e del solo modo in cui è sperimentata; ma verso un Objekt che sussista senza Subjekt, verso un Nicht-Ich che sussista senza Ich; in altre parole verso una

realtà in sè, è precisamente ciò che io ho proposto di chiamare la *dimensione trascendentale*, cioè ontologica, delle esperienze. Questa dimensione psichicamente è simboleggiata dalla proprietà che si usa chiamare in psicologia *localizzazione delle sensazioni*, delle *percezioni* e in generale delle *esperienze*, benchè non sia da confondere con la semplice localizzazione fisica, che ne è soltanto un aspetto particolare; razionalmente la si può simboleggiare come una certa *unità immaginaria* (adoperando questo termine nel suo preciso significato matematico) per la quale siano da moltiplicare tutte le altre *dimensioni fenomeniche*, sì da farne altrettante *entità complesse e ipercomplesse*.

Se per esempio nella rappresentazione della realtà fisica indichiamo con x y z t , le dimensioni spazio-temporali, con la densità, con il calore, e con... n tutte le altre residuali dimensioni eventualmente escogitate e applicabili; noi dobbiamo, per avere una formula integrale che esprima tutti i coefficienti dell'esperienza, E , nel suo complesso e in ogni suo caso particolare, moltiplicare ancora tutte le dimensioni note per la dimensione trascendente: dt . Dobbiamo cioè, quando parliamo di esperienza fisica, aver sempre presente lo schema:

$$F(x, y, z, t, \varrho, \vartheta \dots n) dt = E$$

L'uomo comune identifica la dimensione trascendentale con le dimensioni spazio-temporali e fisiche e ciò gli permette di orientarsi nel mondo dei fenomeni come fossero realtà in sè, salvo a sbagliare e ricredersi, ricominciare a precisare nei

singoli casi, e a credere nel complesso. Lo scienziato la pone pur egli praticamente e per comodità a zero negli aspetti dei fenomeni studiati, confinandola, senza avvedersene, nei residui inanalizzati, ma confondendo nell'unico concetto di residuo, tanto i termini oggi trascurati, ma una volta o l'altra sperimentabili, quanto le condizioni e dipendenze dell'esperienza in generale, che trascendono e trascenderanno sempre tutte le esperienze (*l'ignorabimus* di Du Bois-Reymond).

Comunque, la *dimensione trascendentale* è una componente di tutte le esperienze indistintamente e propone per ciascuna di essi un'ipotesi di ordine ontologico e non soltanto fenomenico; ipotesi suscettibile in concreto di verificazioni sperimentali soltanto indirette, parziali e provvisorie, di correzioni, integrazioni, abbandoni e riprese, senza fine, e tuttavia è insopprimibile. Infatti c'è perchè c'è. E noi non abbiamo nè il diritto nè la possibilità di prescindere, tanto meno di annullarla. Quando le esperienze indirizzate, mediante prenozioni e previsioni, nel senso di tale ipotesi confermano la rispettiva dimensione trascendentale, questa si stabilizza. Essa costituisce l'asse non solo di tutto il nostro pensare e conoscere, ma di tutto il nostro agire, in quanto ad essa noi ci appoggiamo nel trattare i fenomeni, sì empiricamente e sì scientificamente, sì nel piano teoretico e sì nel piano tecnico, come espressioni di vera realtà, oltre tutte le loro immediate e singole presentazioni. Essa infine fornisce la vera trama di tutta la nostra ontologia ra-

zionalmente pensata e praticamente vissuta, come un *continuum* superiore a tutti i suoi singoli momenti, e rende possibile che la realtà da noi praticamente pensata e vissuta si componga e sviluppi in *sistema*.

Da notare anche che la dimensione trascendentale non opera soltanto nel suo trasporto vettoriale più evidente verso una realtà trans-subiettiva, ma è anche rivolta verso la stessa intimità del soggetto, verso quell'*io inaccessibile*, che noi ipostasizziamo al fondo di tutte le presentazioni empiriche del soggetto stesso, e che non è meno trascendente del fondo delle esperienze riferite a un mondo in sè.

In conclusione, noi possiamo, dobbiamo anzi prudentemente dichiarare nei congrui casi che i singoli riferimenti e postulati ontologici, additati dalla dimensione trascendentale, sono problematici quanto più; ma non possiamo mai farli tacere del tutto, nè abbandonarli in pura perdita, tanto meno sopprimerli, sopprimendo affatto il problema ontologico. Questo problema ha un costrutto di *incognite esistenziali*: è problema di relazioni intrinseche e non illusorie, legittimamente e proficuamente postulate, non dal soggetto A o dal soggetto B, nè soltanto con l'esperienza *x* o *y*; ma problema di *relazioni vitali* del soggetto-uomo-specie, con una realtà che trascende tutto l'uomo.

E con ciò è anche tempo di riconoscere che la vera filosofia si pone problemi di vita, mentre la pseudofilosofia si estenua in inutili esercitazioni di pensiero a vuoto. E per notare ancora una differen-

za capitale fra la tesi dell'immanentismo assoluto e la nostra, dico questo. L'immanentismo assoluto fa tutte le concessioni alla coscienza empirica e alle distinzioni tra cui essa vive, ma poi ritira ogni concessione elevandosi in un piano razionale, noumenale, trascendentale. Questa è *metafisica arbitraria*. Io capovolgo la situazione e dò un valore soltanto problematico alle distinzioni di soggettività e oggettività nella coscienza empirica, in seno alla quale le relazioni sperimentate si fondono in modo inestricabile fra loro; ma le ristabilisco quanto più, appoggiandomi alla dimensione ontologica, nel piano razionale, noumenale, trascendentale. Questa è *metafisica necessaria*. E non è solo metafisica di quella che si scrive nei libri. Essa è *in re ipsa* e perciò s'impone nella stessa scienza e fin nella comune azione pratica. È la metafisica costituzionale della vita vissuta, la metafisica scritta nel libro della vita.

* * *

È possibile uscire dalla *problematicità ontologica* delle esperienze, rimanendo con le esperienze e nella esperienza? Ecco la questione. Se sì, le certezze — anche relative — che avremo potuto in qualche modo stabilizzare, saranno non solo in accordo con imprescindibili esigenze razionali, ma saranno anche superstiti a tutte le possibili ammissioni e dimostrazioni di soggettiva relatività; le quali il nuovo realismo avrà scontate, sia razional-

mente e sia sperimentalmente, in pieno, prima di affermare e fondare alcunchè. Per la stessa ragione quelle certezze saranno vittoriose di ogni obbiezione di massima circa la loro stessa possibilità. Il nuovo realismo dimostrerà quanto meno di potersi muovere muovendosi, esattamente come la scienza.

Naturalmente il problema non ha senso, se, rimanendo con le esperienze, neghiamo a priori di poter distinguere *con criteri interni* esperienze da esperienze nelle rispettive funzioni ontologiche, confrontare le esperienze ontologicamente certe con le dubbie e con le ingannevoli, le obbiettivamente condizionate con le incondizionate, ecc. Ma allora negheremmo una verità di fatto (che tutta la scienza si è costituita così) e resterebbe sempre a dimostrare, con qual diritto, oltre che con quanta utilità noi opteremmo per una negazione tanto radicale, quanto dommatica e arbitraria.

Sarà anzi bene a tal proposito osservare una volta per tutte, che non c'è che il filosofo che voglia la vita facile e risolvere di colpo alla brava il problema della realtà e della verità, o tutto dentro o tutto fuori, o tutto soggettivo o tutto oggettivo, o tutto vero o tutto falso; e si fabbrichi un suo misurino, il più semplice possibile, per riconoscere e stabilire a sola vista la realtà e la verità di ciascuna proposizione umana. Perciò egli appare come un essere strano a cui nessuno dà retta. E perciò la filosofia è divenuta una fungaia di teorie parassite, tanto balorde quanto inutili, se non dannose a chi le prenda sul serio. E perciò ancora bisogna ri-

metterla definitivamente negl'ingranaggi di un effettivo sapere, se non si vuole ch'essa subisca oggi il fato della tarda Scolastica. Lo scienziato e l'uomo d'azione, tutti gli spiriti veramente costruttivi di realtà, sanno già da tempo immemorabile, che debbono invece seguire un ben più lungo e serio e duro cammino, un cammino seminato di errori e di dolori, ma anche, per tappe faticose eppure necessarie, più conducente.

* * *

1. Il primo criterio interno che ci guida ontologicamente — e non soltanto fenomenisticamente — nel nostro conoscere e agire, è *la ricerca e la verifica di costanti* delle esperienze. Essa suppone la *ripetizione* delle esperienze con variazioni trascurabili. E tale ripetizione eccita già di per se stessa il nostro senso della realtà, se persino un sogno due volte ripetuto ci fa dubitare di trovarci in presenza di un *quid* di reale. La ripetizione delle esperienze, sia ripetizione *indipendente* dalla nostra volontà e rilevata mediante l'*osservazione*, o sia ripetizione *a volontà*, prodotta mediante l'*esperimento*, e con una voluta, possibilmente metodica *variazione delle circostanze*, ci permette di giungere dal semplice rilievo empirico fino alla formulazione scientifica di *costanti relazionali e funzionali* dell'accadere, e financo di costanti matematiche, quando soltanto medie statistiche, e quando equazioni esatte. Lo stesso studio dei sogni è passato

dall'empirismo volgare alle più moderne scoperte del Freud, del Jung, ecc. per via dell'osservazione di certe *costanti*. E persino l'esperienza mistica assume di possederne e vi si fonda. Il nostro convincimento di realtà si gradua secondo che le esperienze nel loro insorgere siano soggettivamente condizionate o incondizionate; e si fa massimo nelle esperienze cosiddette di laboratorio, che si svolgono in condizioni privilegiate di incondizionalità soggettiva, ancorchè la ripetizione segua a nostra volontà. Perciò le *costanti* dell'esperienza vengono considerate *vere* per qualunque sistema di riferimenti soggettivi.

Possiamo anche aggiungere che le *costanti* non sono neppure esse riconosciute come veramente tali, finchè sono rilevate da un soggetto singolo; lo diventano quando sono confermate socialmente, meglio ancora se convalidate da un *consenso* (teorico e pratico) *storico-collettivo*; con che il problema della realtà e della verità si allarga fino ad estendersi a tutta la specie umana e alla storia del suo progressivo incivilimento.

2. Dobbiamo inoltre osservare, che se la scienza è tutta un'ansiosa ricerca di *costanti* e si ferma prudentemente a queste, il *realismo* praticato dall'uomo per tutti i suoi bisogni, dai più elementari ai più elevati, va necessariamente e continuamente oltre. Sarebbe un errore considerare la ricerca scientifica come la sola fonte e misura del nostro realismo. Guai anzi se la nostra vita dovesse essere sospesa alle sole *costanti* scientificamente accertate.

È inoltre indizio di vista corta e superficiale, scindere e contrapporre *teoria* e *pratica*, circoscrivendo la teoria alle leggi scientifiche e facendo della pratica soltanto un campo di applicazioni dedotte dalla teoria. C'è un *attivismo* nella scienza, che, per svolgersi in condizioni privilegiate, non è per questo di genere diverso da tutto l'attivismo pratico. E c'è una *teoria* esplicita e implicita anche nell'*azione* umana più rozzamente empirica, che va sempre oltre le stesse costanti teoriche già comunque acquisite, concettualizzate e verificate.

L'*azione* integralmente considerata, è il criterio sintetico, lo strumento più poderoso che noi possediamo per dissodare il duro terreno di coltura del nostro realismo. Essa si avvale di tutte le costanti note, meglio se scientificamente stabilite e misurate, ma mette a di più in una certa equazione anche i *residui* inanalizzati, i fattori sconosciuti, ponderabili e imponderabili, tutte le persistenti *incognite* dell'essere e dell'accadere.

Certa cosa è che in ogni suo aspetto e momento l'*azione* è come un interrogatorio a una realtà in sè proposto colle nostre *previsioni* e in termini più o meno circostanziati, in ogni caso a nostro personale rischio, con danno o con profitto. I risultati dell'*azione* sono altrettante risposte, più o meno chiare, che dànno sempre un valore positivo e negativo alle nostre incognite. Essi costituiscono a volte delle *rivelazioni inattese*; mentre sono sempre l'unico controllo che possediamo, ancorchè soltanto approssimativo e provvisorio, delle nostre ve-

rità e dei nostri errori in un piano non soltanto fenomenico, ma ontologico. Ecco anche perchè l'empirismo a volte millenario non solo ha proporzioni più vaste della scienza, ma dà abbastanza spesso indicazioni, che la scienza giunge a spiegare in ritardo con la pratica.

3. Scienza e tecnica dell'azione sono indubbiamente due piloni fondamentali, ma non tuttavia i soli del nostro realismo. Esiste oltre tutto ciò che possiamo ridurre a costanti scientifiche, tecniche ed empiriche, l'intero *mondo dei valori umani*.

È diventato un luogo comune contrapporre l'*oggettività della teoria* (cioè dei giudizi teoretici, detti anche *esistenziali*) e la *soggettività delle valutazioni*. Ma anche questo è vero *secundum quid*. Si dà persino nelle formulazioni matematicamente esatte di una legge scientifica un *soggettivismo irriducibile*, quando non foss'altro nella scelta e determinazione dell'*unità di misura*, necessariamente umana, simbolo di simboli, perchè sovrappone un certo simbolismo alla struttura già simbolica delle esperienze. E si dà una *oggettività crescente* nella vita dei valori, i quali da semplici stati di coscienza — dove pure impegnano tutto il misterioso sistema della personalità e delle dimensioni trascendentali proprie della realtà soggettiva — invadono la realtà obbiettivamente data, nell'intero sistema dei suoi coefficienti fenomenici e trascendentali, e la trasformano in senso umano.

Prima d'andare avanti, vorrei far rilevare che l'intervento della dimensione trascendentale *dt* co-

me fattore di tutti i coefficienti variabili delle equazioni con cui si possono esprimere l'*esperienza fisica* in generale, l'*esperienza dell'azione* e l'*esperienza del valore*, ci aiuta a comprendere finalmente nel modo più esatto una relazione fin qui confusamente avvertita dai più ed erroneamente interpretata. Voglio dire il fatto, a prima vista sorprendente e sconcertante, che ad ogni aumento del sapere segue invariabilmente un aumento di problemi; non dunque una diminuzione della nostra ignoranza, ma una più « dotta ignoranza », una più estesa e circostanziata ricognizione di limiti di quel che sappiamo, ma anche la possibilità di mettere in equazioni nuove un maggior numero d'incognite prima insospettate.

Doveva esser così, perchè una regione che s'ingrandisca aumenta in misura assoluta anche le sue frontiere. Invece si era abituati a ritenere il contrario, e s'era fatta anzi la teoria del rapporto inverso tra progresso della scienza e agnosticismo, con la confortevole speranza di una progressiva riduzione di questo. Per mio conto scrivevo già a conclusione dei *Prolegomeni* (1914): « ...l'aumento in conoscenza è contrassegnato da un crescente senso del mistero, poichè ci obbliga a una più strenua e assidua e vasta conciliazione fra l'immediato empirico e il senso trascendentale della realtà. Allo stesso modo che un uomo, il quale discenda dalla superficialità delle relazioni abituali al più profondo travaglio di una crisi interiore, ne risale con la doppia coscienza di una maggiore esperienza e di una mag-

giore oscurità; così l'uman genere, mentre progredisce in sapere, vede moltiplicarsi parallelamente i problemi... La scienza deve conquistare intera la storia naturale della vita morale umana, ma anche *attendarsi di veder crescere le ombre intorno a ciascuna sua scoperta*. La luce più viva dà le ombre più scure ». E nei *Nuovi principi* (1924) ribadivo questa relazione riprendendo l'immagine spenceriana che assomiglia il sapere a una sfera, la quale si sviluppi a contatto col mistero, e ingrandendosi non sopprima, ma anzi aumenti questi punti di contatto e i problemi relativi. « Il mistero è una condizione permanente della vita; non può quindi non esserlo della scienza »; così anche nei *Prolegomeni* (pag. 370).

A queste correlazioni l'ingresso della dimensione trascendentale (*dt*) nelle equazioni umane del mondo dell'esperienza e della vita dei valori, dà precisione scientifica, additando la direzione nella quale ogni nuova esplorazione e ogni effettivo incremento del nostro sapere e potere deve avvenire; ma aggravando ogni conquista col senso esatto della sua *cresciuta problematicità* in ulteriori correlazioni. Perciò il *dubbio* deve diventare *un metodo*, non nel senso che possa essere una volta o l'altra definitivamente eliminato, alla maniera del *dubbio metodico cartesiano*, che alla fine si arrende al criterio dell'*evidenza*; ma come una condizione permanente della mente umana, come un momento essenziale e salutare della *crisi perenne* del nostro

pensiero, come lo stimolo a ogni nuovo superamento teorico e pratico.

4. La trasfigurazione umana del mondo quale nostro habitat è già una *funzione oggettivante* di attività valutatrici e vince i limiti della soggettività dei valori umani.

Quando poi consideriamo la *funzione creatrice di realtà tutte e soltanto umane*, come ad esempio nella poesia e nella religione, realtà aggiunte dall'*homo naturae additus* a tutte le realtà naturali o tradizionali date, allora ci troviamo in presenza di un *aumento assoluto di realtà umana* nel mondo; aumento in cui tutto il nostro realismo culmina e si sublima (la santità, l'eroismo, la creazione poetica; il mondo di Dante, una tragedia di Shakespeare o di Alfieri, il Giudizio universale di Michelangelo o la Trasfigurazione di Raffaello, una sinfonia di Beethoven o una melodia di Bellini...).

Chè se infine consideriamo la creazione di valori umani non nella sola sfera circoscritta di una personalità, per grande che sia, ma nella coltura associata di tali valori e nella loro propagazione e edificazione storica per un lungo ordine di generazioni; allora la creazione e la vita dei valori diventano funzioni storico-collettive, e fin dell'uomo-specie; e danno indicazioni pregnanti e probanti di realismo, nel grado massimo consentito all'ontologia umana

Questa ontologia plenaria non è più confinata ai rilievi di date *costanti*, mentre le utilizza tutte. Essa va anche animosamente oltre tutto ciò che non solo

è già acquisito all'esperienza, ma che possa esservi empiricamente dato. Non è dunque un'ontologia passiva e contemplativa, ma essenzialmente attiva, guerriera, in cui funzioni creatrici e rivelazioni trascendentali (egofanie ed eterofanie) si compenetrano oltre tutti i limiti assegnabili a priori, oltre tutte le relatività fenomeniche, oltre le stesse relatività del soggetto. Per essa il mondo non è più una *quantità data*; ma il soggetto si immette in un mondo di possibilità sconosciute e sconfinite e marcia alla conquista di posizioni assolute, fra inerenze trascendentali, inesauribili alle nostre stesse ipotesi, e sulle quali egli si appoggia, forse più ancora che sulle *costanti fenomeniche* già verificate, per avvalorare i suoi sforzi di edificazione spirituale in sè e nel mondo.

Un'ontologia così fatta, per essere fondata sulla *complicatio omnium*, comprende la scienza, tutta la scienza, ma la trascende. Essa prova anzi, con le sue realizzazioni e conquiste, l'insufficienza del *sensismo* e la parzialità della verità contenuta nella formula di Pomponazzi e di Telesio: *scire est sentire*, a cui la scienza si è finora prudentemente attenuta. L'ontologia integratrice, sintesi continua d'immanenza e trascendenza; quell'ontologia che ha reso possibili le esperienze storiche più costruttive di realtà umana, si profonda quanto più nei sistemi di fenomeni accessibili all'uomo, ma tiene aperte le vie di comunione col mistero e questo compulsa con tutte le risorse strumentali psicofisiche e logico-categoriche, con tutte le possibili ipotesi tra-

scendentali, con tutti gli sforzi più fruttuosi di edificazione e di elevazione umana.

* * *

Se noi vogliamo ora trarre una conclusione teoretica da tutto ciò che è poi il miglior costrutto della storia della spiritualità, nelle sue realizzazioni non puramente cogitate ma vissute; noi possiamo con sicuro fondamento ordinare i *valori ontologici* del nuovo realismo in una *scala ontologica* graduata così che i gradi superiori implichino tutti gl'inferiori, ma li oltrepassino, aggiungendo ai precedenti nuovi *gradi di libertà*, cioè indici di accrescimento di potere e di valore umano, e dimostrando un *grado di positività* direttamente proporzionale alla loro crescente complessità: 1) *certezze scientifiche*; 2) *conquiste tecniche* (nelle quali sono implicati anche fattori imperfettamente noti o affatto ignoti, e opera inoltre il *noūs poieticós*, com'è evidente nell'invenzione geniale — dal filo che diventa calza, problema che neanche il genio di Leonardo sarebbe bastato da solo a risolvere, fino alla radio di Marconi; — 3) *l'azione umana in generale* con tutte le sue implicazioni teoretiche e tecniche, ma con in più l'intervento dei più complessi e ignoti *operatori* dell'intero sistema della vita e della realtà transubiettiva, nella necessità di fronteggiare continue e improrogabili esigenze esistenziali; 4) i *valori umani* nel loro superamento della realtà obbiettivamente data, tanto col trasfigurarla in senso

umano, quanto collo inserirvi e asserirvi realtà umane, che la stessa natura ignora; 5) il *mondo dei valori umani*, edificato storicamente da intere collettività umane. In esso i valori spiegano e dimostrano tanta più potenza realizzatrice propria, quanto meno sono obbiettivamente condizionati. Per ciò si graduano essi pure nella seguente *scala* dai più ai meno condizionati, e inversamente dai meno ai più elettivamente costituiti: *valori economici, giuridici, politici, morali, poetici, religiosi*.

Infatti in tale scala si va dai *valori economici*, che segnano un massimo di dipendenza o condizionalità obbiettiva, ai *valori religiosi*, che segnano il massimo dell'indipendenza o incondizionalità empirica e nonpertanto fondano realtà umane, feconde di altra realtà, storicamente resistenti e universalmente dominanti.

I *valori economici*, benchè siano funzioni dipendenti da un *apprezzamento soggettivo* del bisogno, sul quale si fonda la scelta del « tenor di vita », non possono discendere al di sotto di un minimo invalicabile della « scala dei bisogni », senza contraddire all'« economia della vita », a cui i valori economici servono. Inoltre debbono vincere tutte le dipendenze e limitazioni della realtà fisica e naturale obbiettivamente data; realtà che l'azione economica tende a subordinare ai bisogni umani — *primo grado di libertà*, ma in cui non si comanda *nisi parendo* —.

I *valori giuridici* introducono nelle valutazioni umane un *grado di libertà* ignoto ai valori economici, e ciò nella misura in cui essi riescono a im-

prontare le relazioni esistenziali necessarie di dati postulati di etica sociale e di schemi d'ordine universali. Sono ad ogni modo condizionati e limitati da siffatte relazioni, personali ed economiche, e dalla possibilità di fatto di regolarle secondo una efficace funzionalità universale delle *costanti giuridiche* o *schemi dell'ordine giuridico* adottati.

I *valori politici* aggiungono nuovi *gradi di libertà*, oltre i valori giuridici ed economici immediati. Essi investono tutta l'« economia della vita », perciò tendono ad adeguarsi alle esigenze vitali di una collettività in sviluppo e ai processi emulativi che tali esigenze determinano dentro e fuori la collettività. Funzioni di potenza, essi sono in ogni caso condizionati da coefficienti indipendenti e da correlazioni d'interdipendenza, in gran parte ingovernabili: fattori etnici, storici, demografici, geografici, ecc.

I *valori morali*, mentre penetrano di sè più che possono i valori economici, giuridici e politici, attingono un più alto grado di libertà e d'incondizionalità. Essi infatti tendono anche a superare le limitazioni storiche e contingenti, a fondare valori umani universali, e ad amplificare al massimo le latitudini delle alternative compatibili con l'*economia universale della vita*. Questa economia segna comunque il confine obbiettivo della cosiddetta « morale naturale », epperò limita le variazioni e la variabilità dei valori morali. Al di là di questa morale naturale o necessaria le funzioni etiche di-

ventano *elettive* ed annunciano gradi di libertà superiori.

I *valori poetici* introducono nella vita *gradi di libertà* ancora più ampi. Al limite tendono ad una incondizionalità massima, benchè questa non sia mai totale. Operando con funzioni di bellezza la *trasfigurazione* della realtà data, essi pervadono ed esaltano a loro modo i valori umani: tecnici, politici, morali, religiosi. A di più, con l'*invenzione*, la *creazione* e *anticipazione* di nuovi valori in ogni campo, i valori poetici vanno oltre tutto ciò ch'è dato storico e naturale, e aumentano la realtà del mondo umano in senso assoluto.

Infine i *valori religiosi* trasferendo l'asse ontologico di tutti i valori umani in un sistema metempirico, assumono rispetto a tutta la realtà empirica, comunque data e accresciuta e aumentabile, il massimo *grado di libertà* riavvaloratrice e determinante. Qui la categoria dell'Assoluto opera in tutta la sua estensione: la trascendenza involge e domina tutta l'immanenza; e tutta l'immanenza si potenzia e sublima nella trascendenza. Da ciò la capacità massima della categoria religiosa di subordinarsi tutte le altre categorie di valori umani, di imprimervi un proprio suggello, e d'istituire un mondo umano commisurato all'Assoluto, sì come realtà e sì come valore; mondo orientato nel suo farsi oltre tutti i limiti empiricamente assegnabili: oltre il noto nel mistero; oltre la vita nella morte; oltre tutto il finito nell'infinito e nell'eterno. L'edificazione religiosa della vita, del mondo umano, del

mondo dei valori umani, segna la massima conquista conseguibile dall'ontologia umana.

* * *

Nella scala ontologica così ordinata le vecchie distinzioni tra soggettività e oggettività sono superate, e si rivelano anzi di maggiore potenza oggettivante le funzioni realizzatrici del soggetto-uomo, quanto più esse sono incondizionate ed elettive. D'altronde le graduazioni non voglion dire in nessun caso separazione, chè tutte le potenze umane e tutti i coefficienti della vita e della realtà sono costretti, nella loro stessa positività strenua, a oltrepassare distinzioni e limitazioni in ogni senso e a invadersi e a condeterminarsi mutuamente, in un reciproco potenziamento. Cade con ciò anche l'arbitrario criterio della *semplicità*, come criterio di verità e strumento di potenza; chè anzi costantemente le maggiori realizzazioni si ottengono in un crescendo di *complessità*, sì del pensare e sì dell'osare. Tanto meno reggono le viete separazioni empiriche tra teoria e pratica. Nè si può più contrapporre la teoreticità della scienza alla spiritualità, perchè questa involge tutta la teoreticità, se ne alimenta anzi, persino nelle regioni più eterree della poesia, e vi aggiunge la propria. E ancor meno si possono mettere in contrasto scienza e spiritualità, chè vi ha spiritualità anche nella scienza, e vi ha una scienza anche nella spiritualità.

Tutti i gradi dell'ontologia umana sono pervasi

dalla stessa ansietà, dalla stessa ricerca, dallo stesso bisogno, dallo stesso sforzo, da uno stesso anelito verso un realismo che non sia una fantasmagoria priva di senso, ma realtà piena di valore e di un assoluto valore. Tale e tanta è l'ambizione dell'uomo; a ciò intendono tutte le funzioni di questo singolarissimo « interno di mondo » ch'è la coscienza umana; la *vis creativa* di questo « laboratorio cosmico privilegiato », ch'è la soggettività: « officina di realtà umane », le quali, per essere spirituali, non per questo sono meno realtà di ogni altra realtà cosmica, forse anzi una realtà sempre nuova e maggiore; poichè un nonnulla può uccidere la nostra vita, ma nessuna forza cosmica può piegare il nostro spirito. A ciò son protese, nella costante solidarietà dei loro sforzi, tutte le attività teoretiche e tecniche, speculative e pragmatiche, politiche e morali, poetiche e religiose.

Attività guerriere! Poichè esse si cimentano in una lotta diuturna contro l'invano; tra inerenze e dipendenze limitatrici e soverchiatrici che investono la soggettività momento per momento, da ogni parte; lotta in cui tutto dev'essere conquistato: la verità, la vita, ch'è sospesa alla verità, la salute, l'ingegno, il senno, l'ordine, la bontà, la bellezza, il regno dei cieli... E ogni conquista è un nuovo grado di potenza raggiunto dalla spiritualità umana, ma anche da custodire in una riconquista di tutti i giorni. E lo stesso sacrificio è indice di conquistata libertà e di potenza a un tempo.

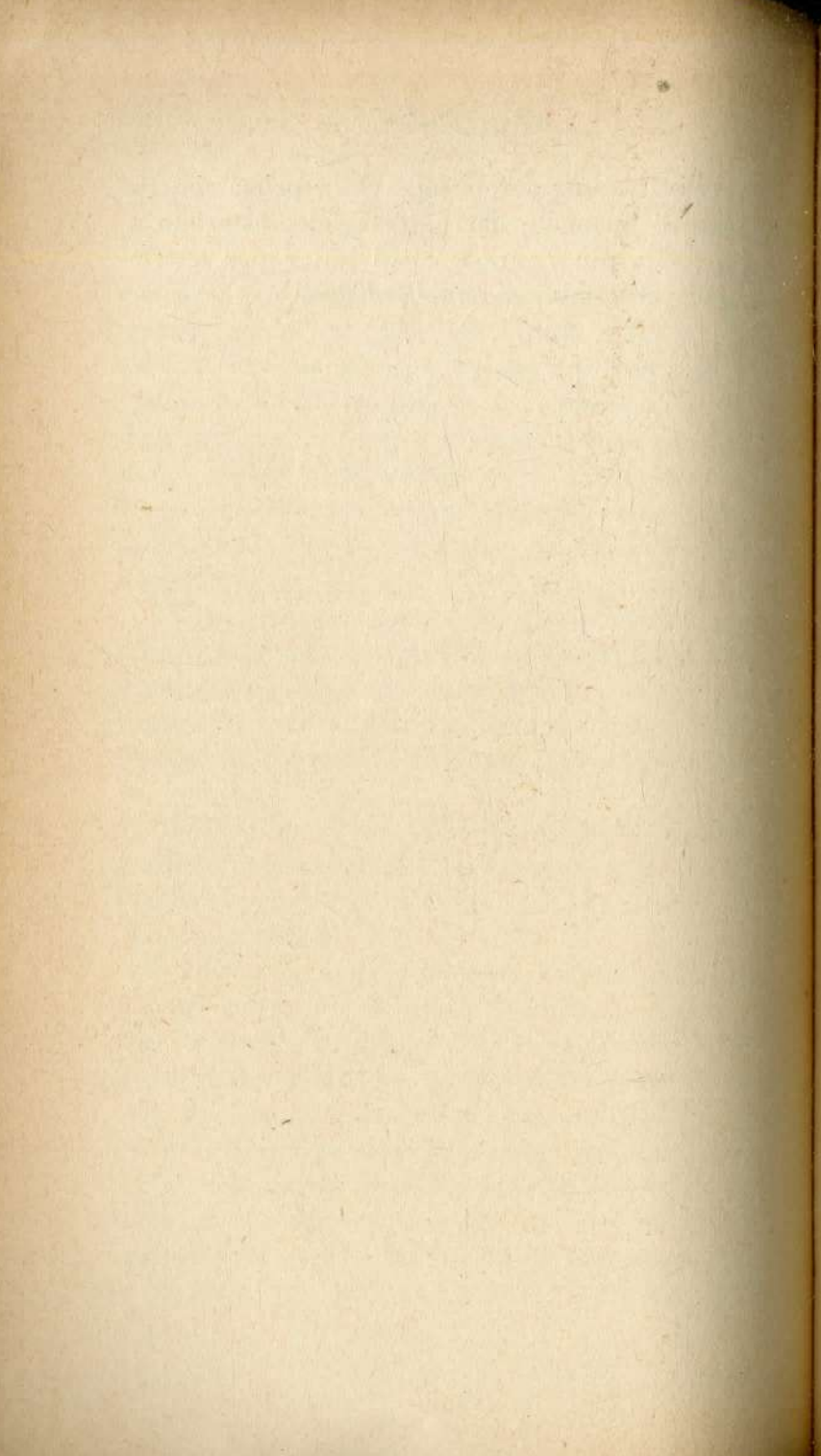
* * *

Sono queste le linee fondamentali del nuovo realismo, degno del nostro tempo, all'unisono col nostro sapere, coi progressi attuali e futuri della scienza, conscio di tutti i limiti, ma anche di illimitate possibilità umane; di un realismo in cui l'ordine empirico si salda e reintegra punto per punto in un ordine metempirico; e la vita diventa una cosa seria e la nostra responsabilità nella custodia e progressiva edificazione dei valori umani si fa massima.

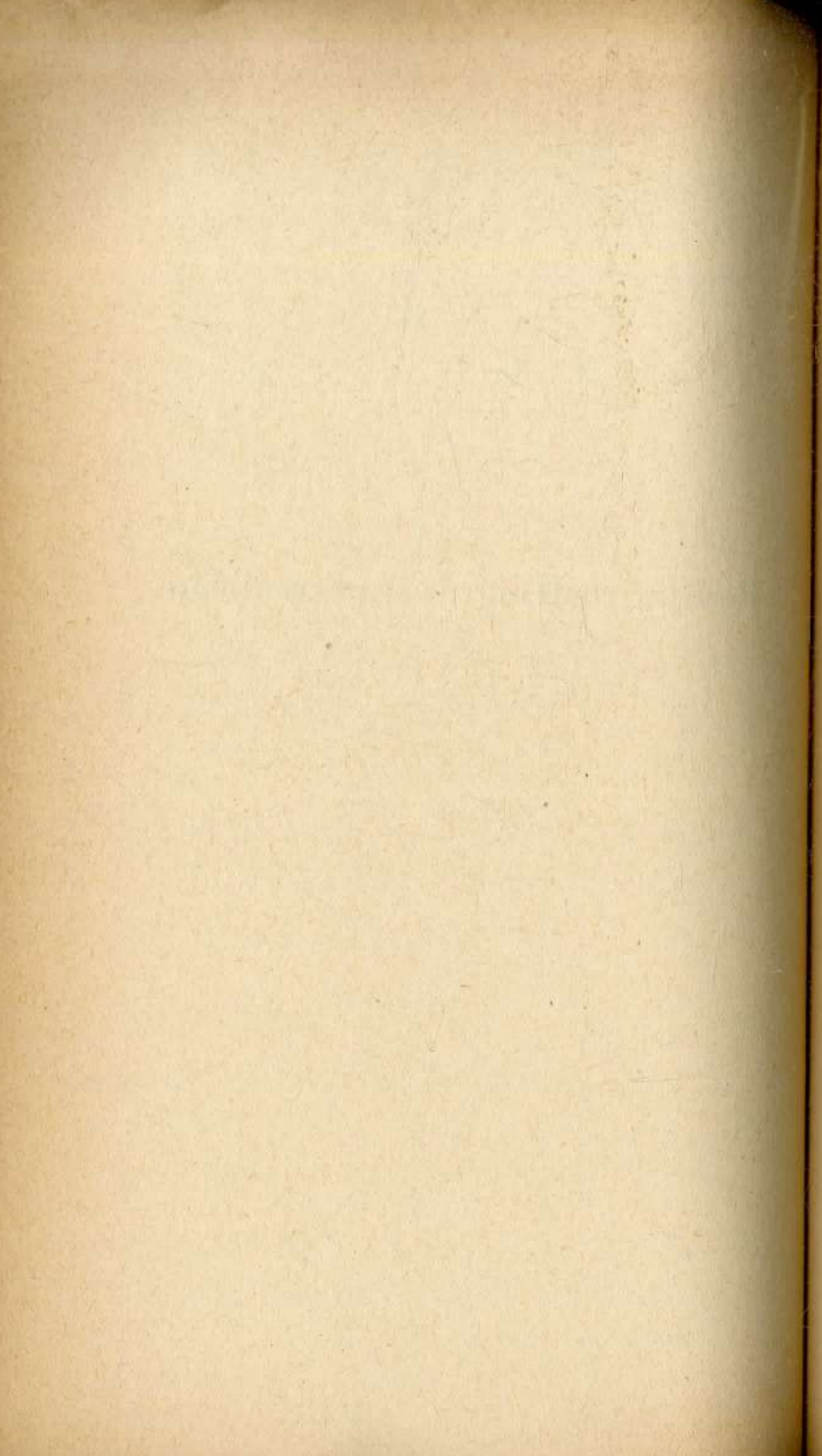
Chè se qualcuno ancora obbiettasse che c'è troppo *subbiettivismo* in tutta questa nostra teoria della conoscenza e dei valori e nel realismo che ne consegue; dirò che il solo modo di superare *definitivamente* il subbiettivismo è precisamente quello da me adoperato: concedergli un *massimo* di diritti e di funzioni, spingerlo agli *estremi confini* delle sue possibilità e conseguenze, per dimostrarne alla fine l'insufficienza, la dipendenza, la necessità di continue integrazioni.

Vogliamo dare anche un nome a questo realismo? L'Ottaviano lo ha chiamato « metafisica sperimentale » e io non ho difficoltà ad accettare tale definizione. L'Alderisio l'ha pure definito bene: « filosofia dell'esperienza critica e trascendentale ». Un critico tedesco ha denotato questa posizione come « Philosophie der Ueberstandpünktlichkeit »: cioè « filosofia del superamento di tutti i punti di vista parziali ». Ben detto anche questo, ma troppo lun-

go. Preferisco una parola sola, che esprima sinteticamente il momento del superamento, associato a quello della più rigorosa positività; e per questo propongo il termine di *superrealismo*.



Realtà, realismo e superrealismo



REALTÀ, REALISMO E SUPERREALISMO

L'invito alla discussione da me rivolto agli studiosi italiani nella prefazione al mio volume *Verità dimostrate* (1), è stato raccolto con signorile prontezza da Mons. Olgiati, il quale mi ha fatto l'onore di dedicare a quei *saggi di filosofia critica* un nudrito articolo, intitolato: *Il superrealismo di F. O.* nel fasc. II, marzo 1935, della « Rivista di filosofia neoscolastica » (pagg. 103-124).

Mons. Olgiati, che al IX Congresso Nazionale di

(*) Questo breve saggio e quello che segue: *Intorno al « concetto di realtà »* sono stati pubblicati nella *Rivista di filosofia neoscolastica*, nel 1935 e 1936, il primo in risposta a un articolo di Mons. Francesco Olgiati: *Il superrealismo di Francesco Orestano*; e il secondo in risposta a un saggio dello stesso Autore: *Il concetto di realtà*, pubblicatovi in replica al mio primo. Al mio secondo articolo Mons. Olgiati ha fatto seguire un suo terzo studio: *Realtà ed esperienza nella stessa Rivista*. I cinque saggi sono stati poi opportunamente riuniti in un volumetto: *Il realismo*, edito dalla Soc. Ed. « Vita e pensiero », Milano 1936, il quale sarà utilmente studiato da chi voglia approfondire l'esame comparativo della posizione di Mons. Olgiati e della mia. E poichè non mi è possibile dare qui alle importanti vedute di Mons. Olgiati un posto più ampio di quanto non ne abbiano nelle citazioni che ho potuto farne nel corso delle mie repliche, desidero ad ogni modo mettere qui in evidenza un passo del suo saggio: *Il concetto di realtà*,

(1) Cfr. Vol. V, (già pubblicato nel 1934-XIII dall'editore Rindinella di Napoli),

Filosofia (Padova, 1934) in una magistrale relazione sullo *Storicismo filosofico*, ha propugnato il sano principio, che la critica deve cominciare dal cogliere di ciascuna posizione filosofica *l'anima di verità* che le è propria, ha dato un bell'esempio di questo suo criterio metodologico, applicandolo con singolare penetrazione e simpatia a quella tesi che io ho contrassegnata col termine *superrealismo*.

Con una nobiltà tanto più apprezzabile, quanto più manifeste si fanno in fine le sue preoccupazioni e riserve filosofiche, egli ha lasciato che per una lunga serie di pagine parlassi io stesso, in larghi squarci attinti ai diversi studî raccolti nel volume.

Particolarmente preziosa mi è la sua adesione allo sforzo da me compiuto, ormai da anni molti, per ricondurre alla collaborazione filosofia e scienza. È

nel quale sono nobilmente riconosciuti dal mio insigne recensore le linee di maggiore accostamento raggiunte in quella discussione, per più versi esemplare, tra le sue tesi e le mie.

« Credo di poter, innanzi tutto, elencare così i punti d'accordo

« 1) Per F. Orestano e per me nessuna necessità logica od ontologica ci costringe o ci autorizza ad attribuire un valore solo oggettivo alla conoscenza.

« 2) Per F. Orestano e per me il punto d'arrivo è identico, perchè anch'egli dichiara con voce squillante — e ne sono lietissimo — che non riduce la realtà nè a fenomeno nè ad autocreatività.

« 3) C'è di più. Io non esito a riconoscere che, anche riguardo al punto di partenza, la tesi che questo deve consistere nell'esperienza, mi trova pienamente consenziente ». (Cfr. *Il realismo*, pagina 99).

Ho detto che la discussione tra Mgr. Olgiati e me si è svolta in modo per più versi esemplare, e così è stata unanimemente giudicata dalla critica. Il prof. Roger W. Holmes (South Hadley, Mass. U.S.A.) ha scritto: « Philosophers would have more respect from their fellows if books such as this one appeared more often » (in *Die Tatwelt*, Jhrg. 15, H. 1, 1939).

il lato della mia fatica filosofica che sembra a Mons. Olgiati il più meritevole — forse il solo veramente meritevole — della sua approvazione. E questo è già per me moltissimo.

Non altrettanto persuaso si dichiara invece Mons. Olgiati, che io abbia superato le obiezioni, che possano venirmi mosse dal fronte idealistico. Sembra all'Olgiati che io conceda troppo al *soggettivismo* e al costrutto *simbolico* delle esperienze, per poter riprendere da queste stesse basi il mio slancio verso una realtà che non sia soltanto fenomenica. L'obiezione è grave e non mi vien fatta per la prima volta. So benissimo che stenterò molto a fare, non dico accettare, intendere in tutto e per tutto la vera portata del mio *soggettivismo*, che dovrebbe metter capo, addirittura, a un *superrealismo*. Se non sono riuscito a lumeggiarla a sufficienza in alcune centinaia di pagine (certo per colpa mia!), tanto da non persuadere neppure un avversario dell'idealismo, quale l'Olgiati è; tanto meno vi riuscirei in una replica necessariamente breve. A me pareva e pare, ad ogni modo, che quando ho dimostrato almeno le seguenti proposizioni:

1) che nessuna necessità nè logica nè ontologica ci costringe o ci autorizza a dichiarare, che le funzioni della soggettività siano di un valore gnoseologico *soltanto* soggettivo;

2) che il pensiero, funzione *parziale* rispetto alle esperienze, non può in alcun modo *porre* da sè a se stesso le esperienze medesime;

3) che evvi una *dimensione trascendentale* in-

sopprimibile in qualsiasi più semplice e più complessa esperienza;

4) che tutte le forme e categorie della soggettività sono (attenzione!) *principi ontologici, ipotesi d'ordine trascendentale*, e acquistano un qualche significato e *valore*, problematico, sì, forse analogico, ma *certamente di portata ontologica*, in quanto si applicano ai fenomeni, non come semplici apparenze, ma come *segni, simboli di una realtà in sè*; e così via;

a me pareva e pare, che con tutte queste ed altre proposizioni collaterali e consequenziali ce ne fosse d'avanzo per giudicare la posizione idealistica *arbitraria* e per più versi definitivamente oltrepassata.

Comunque non di questo discuteremo l'Olgiati e io.

Più mi preme chiarire i punti che toccano quella *scienza e metafisica dell'essere*, che sta giustamente a cuore del mio illustre recensore e che gli suggerisce alcune serie considerazioni.

Vorrei intanto ai miei chiarimenti in merito, premettere un cenno a quel *nominalismo* che, a dire di Mons. Olgiati, si affermerebbe « non solo in ogni saggio, ma quasi in ogni pagina » del mio ultimo volume.

Evidentemente Mons. Olgiati dà al termine *nominalismo* un significato piuttosto ampio e non quello strettamente storico. Ma poichè l'impiego della qualifica di *nominalista* nei miei riguardi, potrebbe dar luogo a qualche malinteso, mi sembra

opportuno di precisare. Tutta la mia critica ai *concetti generali* non tende a negarne l'esistenza, nè a ridurli a *flatus vocis, nomina*, ecc. Io non nego nè la realtà, nè l'utilità delle costruzioni sintetiche, onde i concetti generali emergono; ma ne riduco l'ufficio a proporzioni più modeste di quelle tradizionalmente e oggi ancora loro attribuite. Essi diventano nel mio quadro di attività sintetiche funzionali, nelle quali non si debbono più confondere tra loro *generalità* e *costanza*, un « caso particolare », e non il più importante.

Se poi, *senza mai sopprimere interamente il loro ufficio ontologico* nella classificazione delle esperienze, ne dichiaro problematico il valore e la validità, e lascio di stabilire questo valore e questa validità non più al pensiero da solo e solo con se stesso, ma all'*azione*, quale *esperienza integrale*; questa mia posizione non investe soltanto i *concetti generali*, gli *universali*, ecc., ma tutte le funzioni logico-categoriche (comprese le *matematiche*, e in particolare le *dinamiche*, alle quali dò più campo di applicazione), in ogni loro più progredita adeguazione. Tutte le funzioni concettualizzatrici potranno accostarsi *asintoticamente* alla realtà, senza raggiungerla mai. Se l'Olgiati vuol qualificare di *nominalismo* anche questa tesi, la questione diventa forse di... *nomina, di parole*. L'importante è intendersi sulla sostanza.

Vengo ora al merito delle *osservazioni critiche* che Mons. Olgiati mi muove in nome del suo « realismo antico, aristotelico e tomista ».

Egli si mostra giustamente preoccupato, che per il mio troppo insistere (più scientifico che filosofico) sui singoli momenti e aspetti delle esperienze, venga a mancare la base per un *realismo* vero e proprio, non diciamo poi per un *superrealismo*. E questa base a suo giudizio può essere solo fornita da un *concetto di realtà*, che sia *a priori*, universale, necessario, unitario, assoluto, immutabile.

Tale è per lui la nozione aristotelica di *realtà*. Tale il *punto di partenza* di quella *metafisica dell'essere*, che non dipende da singole proposizioni realistiche, ma è necessaria a fondarle tutte.

In conclusione: senza una nozione preliminare e basilare di *realtà*, inutile parlare di *esperienza della realtà*, di *realismo*, *superrealismo*, e così via.

Ecco: vorrei anticipare subito la mia conclusione pacificatrice, ed è che tra l'Olgiati e me non c'è dissenso circa il *punto di arrivo*. E ciò rende meno grave l'eventuale dissenso sul *punto di partenza*. In fondo, se neppure i chiarimenti che seguono varranno a dissipare questo dissenso, resterà soltanto una divergenza circa il *procedimento*: cosa naturalissima tra filosofi e specialmente tra filosofi diversamente istituiti.

L'Olgiati dà gran peso come « punto di partenza » alla proposizione aristotelica che definisce la *realtà*: *ciò che esiste, ciò che è*.

A me sembra che tale proposizione: o si prende in senso *logico*, astrattissimo, universalissimo, assoluto, ed è *tautologica*; essa si risolve in un *giudizio analitico* del concetto di *essere* ed equivale a dire:

l'essere è; oppure deve avere un valore ontologico, ed allora bisogna darle un soggetto (come appunto l'Olgiati fa, per esemplificare) (1); e in tal caso la funzione logica di quella proposizione fondamentale viene a contrarsi, a ridursi all'ufficio essenziale, ma *condizionato e problematico*, della *copula* nei nostri giudizi affermativi e negativi. Il *valore di realtà* della proposizione universale viene così trasferito, appunto mediante la *copula*, ai soggetti delle singole proposizioni, ma solo condizionatamente (« in quanto esiste », « se esiste » ecc.), e in astratto non potrà essere minimamente nè affermato, nè negato.

Nella sua formulazione astrattissima, la proposizione *la realtà esiste*, per conservare il suo valore ontologico assoluto, deve prendere a soggetto quest'altro: « *qualche cosa* » *esiste*. Se non che ridotto a ciò lo *schema formale* più universale delle esperienze, pur dovendo avere sempre una sua applicazione, in senso affermativo o negativo, avrà un valore di realtà, che *non* dipenderà *mai* dallo schema stesso, bensì dall'applicazione che ne faremo, dal contenuto dell'esperienza.

Come che sia di ciò, non è il « punto di partenza » — ripeto — che abbia per me una così capitale importanza; ed è qui la maggiore differenza di procedimento, forse irriducibile, tra l'Olgiati e me.

(1) Dice infatti Mgr. Olgiati: « ... per me qualsiasi realtà, in tanto è realtà, in quanto esiste (Dio è realtà, in quanto è; il mio pensiero è una realtà, in quanto esiste; il tavolo è una realtà, se esiste, ecc.) ».

Io scelgo il mio soltanto « per comodità d'indagine », così come ogni scienziato è costretto a scegliere un suo modo d'incominciare e d'avviare la ricerca. Non prendo nè il cartesiano *cogito ergo sum*, nè l'aristotelico *la realtà è ciò che esiste*: troppo complesso, nella sua apparente semplicità ed evidenza, il primo; troppo vago il secondo.

Scelgo invece un fatto, un dato, che è al tempo stesso il più semplice, il più certo, il più evidente, universalissimo e concretissimo, posizione assoluta insopprimibile e incontrovertibile: *l'esperienza*; e dico: *l'esperienza è*.

In altri termini, alla proposizione indeterminata: « qualche cosa » esiste, dò, tanto per cominciare, a soggetto una *realtà* che tutti conoscono e di cui nessuno può dubitare. Che poi la scelta sia opportuna, mi viene confermato a ogni passo dall'osservazione, che, qualunque tentativo di interpretare l'esperienza, concettualizzarla, modificarla, svilupparla, approfondirla, sopprimerla, evaderne..., sarà sempre una nuova esperienza. Dall'esperienza insomma noi non usciamo mai! o se così vuol dirsi meglio, non possiamo prescindere mai.

È possibile innestare sull'*esperienza*, con l'intero sistema delle sue strutture, dei suoi contenuti, delle sue dimensioni naturali e trascendentali, delle sue ipotesi fisiche e metafisiche entrambe necessarie al costituirsi dell'esperienza, una *metafisica dell'essere*? A mio giudizio, sì, anzi necessariamente, sì, insopprimibilmente sì. E se questo sì è provato — io l'ho definito addirittura (già nel titolo del mio

libro) una *verità dimostrata* — questa metafisica avrà nell'*esperienza* il fondamento più saldo e certo, più universale e irrecusabile: un fondamento al quale anche la scienza apporterà i suoi elementi costruttivi — non *per accidens*, ma per la struttura stessa del processo conoscitivo —; donde la mia insistenza per la collaborazione, che d'altronde ho dichiarato immanente e necessaria, ancorchè non ritenuta, nè voluta, tra scienza e metafisica.

Come è possibile fondarsi sull'*esperienza* e oltrepassarla? riconoscerne la soggettività e trascenderla? Questo il problema, al quale tutti i miei lavori, almeno dai *Nuovi principî* a *Verità dimostrate*, tentano di dare una soluzione rigorosa. E il problema non può avere una soluzione positiva soddisfacente, se non si dimostra che il momento trascendentale dell'intero processo non è arbitrario, un *quid additum*, che ci possa essere o non essere, ma una componente necessaria, strutturale e non solo insopprimibile, ma utile, vitale, feconda del processo medesimo.

Debbo ripetere qui una dimostrazione tante volte data? Ma insomma, se ho dimostrato: che soggettività vuol dire *limite*; che il *limite* della soggettività non può essere posto per autogenesi dal soggetto stesso; che l'assoluta soggettività è una contraddizione nei termini, perchè non può essere affermata senza trascenderla, e dunque niente *immanentismo assoluto*; che qualunque esperienza nella sua evidente *relatività* soggettiva reclama — già con la sua componente strutturale, la *dimensione*

trascendentale — una integrazione transsubbiettiva; che il noumeno non è un concetto marginale, ma fa tutt'uno col fenomeno, pur senza identificarsi con esso, donde il valore, ma l'insufficienza del *fenomenismo*, del *positivismo*, ecc., e la necessità e immanenza di una metafisica; che l'ontologia, pur nella sua insopprimibile problematicità nei particolari, è un'adeguazione progressiva ad un *quid d'assoluto*; che al sommo di questa ontologia, intrinsecamente sperimentale e trascendentale (l'Ottaviano l'ha definita argutamente « metafisica sperimentale »), sta l'esperienza religiosa, Dio...; si può davvero dire che io sia rimasto impigliato nel soggettivismo e nell'empirismo?

Per parlare in termini cari all'Olgiati, l'essere, ma non soltanto l'apparente, il fenomenico, il soggettivo, comunque filtrato nell'esperienza; ma l'essere in sè, assoluto, è il presupposto continuo, di tutta la mia costruzione e basta rileggere i brani che lo stesso Mons. Olgiati ha onorato di larga citazione, per scorgervi questa trama ontologica (1).

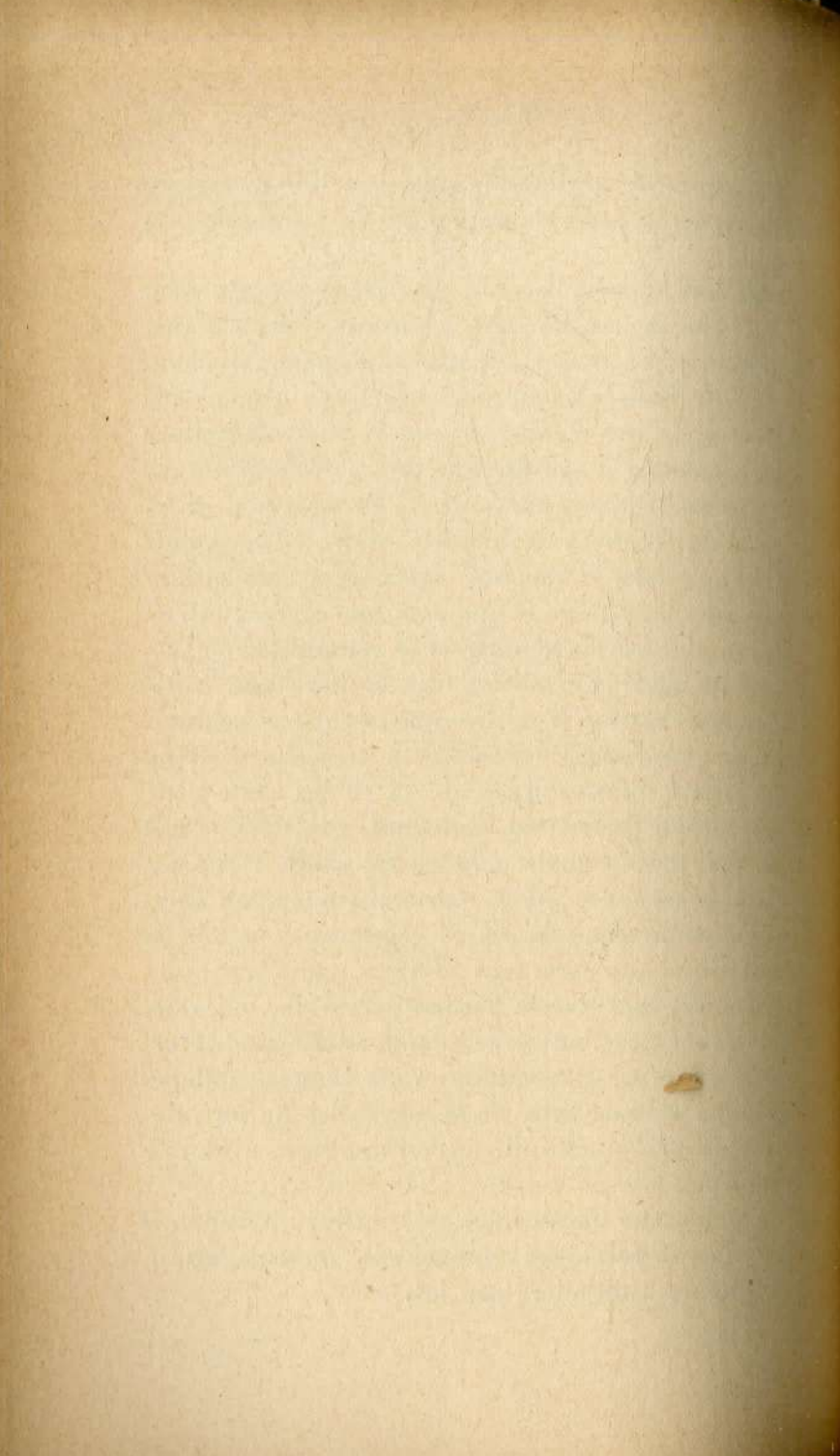
Posso ammettere che il mio procedimento inteso ad attingere e a fondare un realismo, che non sia nè illusoria fantasmagoria della soggettività, nè un semplice riflesso specolare e passivo di una realtà data, ma un continuo superamento in senso trascendentale dei limiti d'ogni esperienza — donde il termine *superrealismo* —, appaia all'Olgiati insufficiente, inadeguato, e persino erroneo. Non desi-

(1) Cfr. il mio saggio: *Il nuovo realismo*, *passim*.

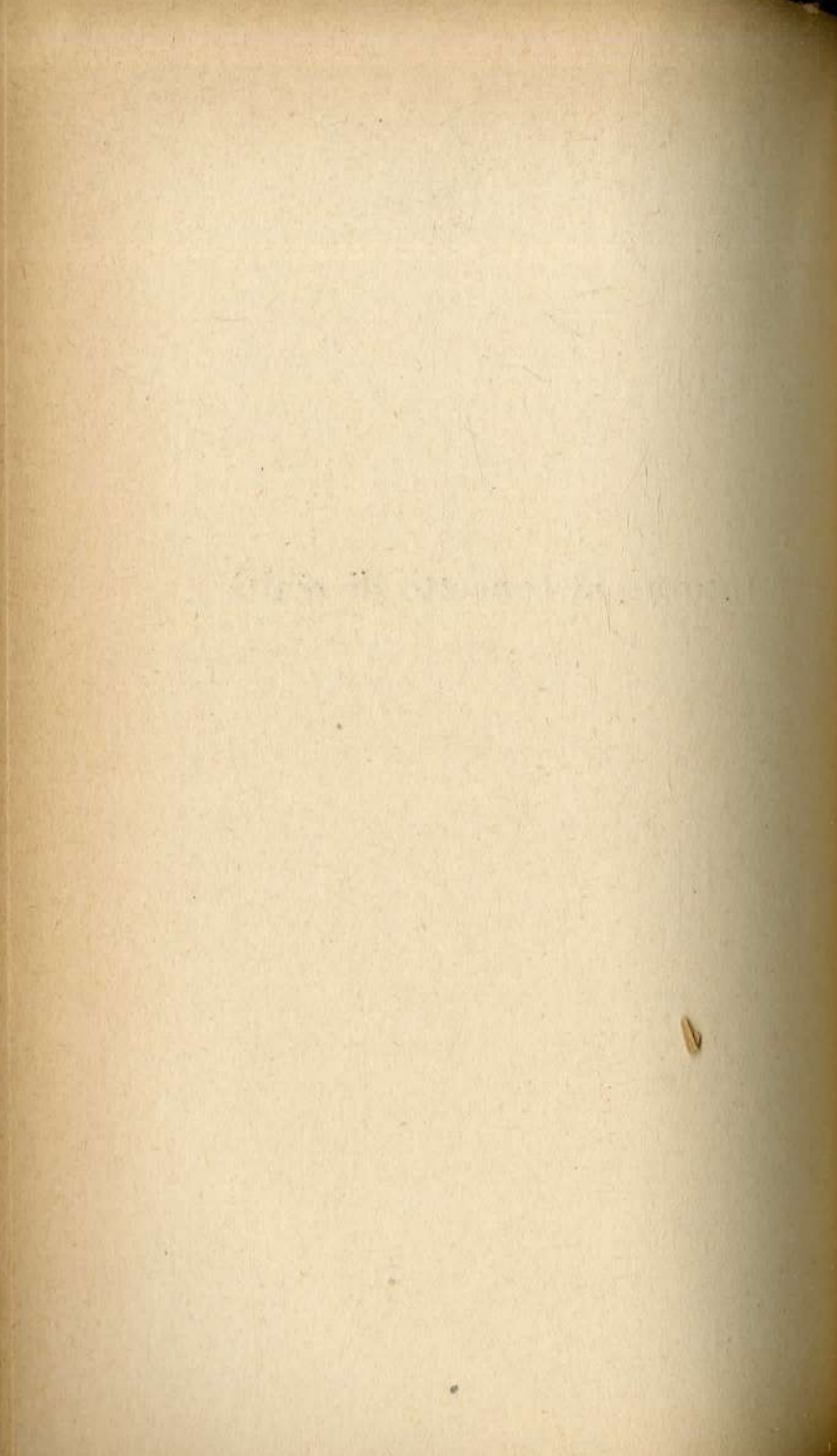
dero allora di meglio, che esser convinto di errore, se sono davvero in errore, su questo punto, da uno studioso dell'autorità di Mons. Olgiati.

Ma allo stato delle cose, non credo proprio — a meno che io non sia duro a capire — come a una posizione filosofica, che parla continuamente di un processo d'adeguazione dell'esperienza a una *realtà in sè, in noi e fuori di noi*, si possa obbiettare che le manchi il presupposto primo: *la realtà è ciò che esiste*. Dirò di più: che, se proprio non m'inganno, asserire la realtà dell'essere, deducendola dalla definizione: *id quod habet esse*, è un procedimento dommatico, il quale dà uno schema astratto, ma non traccia alcuna via di comunicazione con la realtà oggettiva; mentre tutto il mio studio è stato sempre quello di aprire una tale via di comunicazione, mediante la dimensione trascendentale od ontologica, illustrandola con la critica delle categorie, quali *ipotesi trascendentali*, con l'esame critico dell'*azione* quale cimento col *limite* e superamento di esso, ecc. Nè in Aristotele, nè in San Tommaso, nè in Kant la via di comunicazione con la realtà in sè era stata mai additata, tanto meno descritta. I primi due la davano per ovvia, naturale, ma in sostanza l'asserivano dommaticamente. Il terzo la dava per impossibile; vana impresa dunque proporsi di tracciarla. Se la mia fatica ha un valore, è proprio quello di essermi applicato a un tale problema.

Confido che questi miei chiarimenti soddisfino il mio illustre recensore; in ogni caso mi sarà caro di continuare a discutere con lui.



Intorno al concetto di realtà



INTORNO AL CONCETTO DI REALTÀ

Chiunque abbia seguito la discussione sul *realismo* tra Monsignor Francesco Olgiati e me nella « Rivista di filosofia neo-scolastica », a proposito del mio volume: *Verità dimostrate* (Napoli, Rindinella, 1934-XIII) e a continuazione dei dibattiti del X Congresso Nazionale di Filosofia (1935-XIII), mi deve riconoscere almeno un merito: quello di aver dato a Mons. Olgiati l'occasione di scrivere un saggio veramente magistrale: *Il concetto di realtà*, che per la sua ampiezza e fondamentale importanza oltrepassa l'esame incidente di una posizione personale.

Sicuro interprete del sentimento comune a molti, ringrazio l'eminente Collega di avere inquadrato la nostra discussione in un vero sistema di vedute panoramiche e di revisioni critiche, il quale potrà servire, non pure per la nostra ulteriore intesa, come punto di partenza e di riferimento per molti studi più importanti del mio.

(*) V. Annotazione al saggio precedente: *Realtà, realismo e superrealismo*.

Personalmente sono lusingato che Mons. Olgiati per convincermi abbia riesaminate le questioni alla radice. Io ho compreso benissimo che quando egli parla di altri e di altro, parla di tutto con me. Non mi sembra quindi di peccare di presunzione, se ritengo che l'intero *saggio* mi è dedicato; ciò che aumenta il mio senso di obbligazione verso l'illustre studioso. Del quale ho avuto ancora una volta motivo di apprezzare lo sforzo schietto di comprendere l'altrui pensiero e di coglierne l'essenza; d'altronde con quella sottile sensibilità alle differenze, sulle quali egli punta ed insiste con una più che ragionevole intransigenza.

Si tratta di una intransigenza dottrinale, che mi è perfettamente comprensibile e, aggiungo, simpatica. Il pubblico non tecnico difficilmente si rende conto, che si possa stare tanto a discutere per una proposizione detta prima o detta dopo, per una premessa di qua che diventa conseguenza di là, per l'una o per l'altra sfumatura di uno stesso concetto, per l'accento posto a una frase o a una parola piuttosto che ad altre. Chi ha invece conoscenza dei grandi movimenti storici, utili o aberranti, scaturiti da una formula dall'apparenza innocente e persino da un membro di frase aggiunto o tolto, non può che esercitare il più vigile senso critico sulle posizioni iniziali. Un poco più o un poco meno e interi mondi di pensiero e di realtà sorgono o scompaiono.

Mons. Olgiati è tra le più vigili sentinelle del pensiero filosofico contemporaneo, osservatore attentissimo e sensibilissimo. Questo suo modo d'inten-

dere il magistero, gravoso, scrupoloso, accogliente o combattivo, o tutte e due le cose al tempo stesso secondo i casi, me lo fa stimare e me lo rende caro oltre ogni dire.

Naturalmente so di poter contare sulla sua pazienza (la più filosofica delle virtù), se per mio conto, dotato a mia volta di una analoga sensibilità alle sottili differenze, provo anch'io il bisogno di difendere ancora una posizione personale, non in quanto personale, ma perchè da me giudicata, a ragione o a torto, di una portata intrinseca.

Nell'insistere dunque che farò sul punto superstitie di divergenza, oltre tutti gli accostamenti raggiunti e dei quali moltissimo mi rallegro, son sicuro di essere perfettamente inteso da Mons. Olgiati. Noi discutiamo di valori teoretici in cui sono impegnati i valori assoluti di una realtà assoluta. E sappiamo d'altronde che, per grande che sia l'impegno di onore scientifico che noi mettiamo nel dibattito, le sorti di esso non dipendono che in piccola parte dall'abilità o inabilità (di quest'ultima parlo, s'intende, nei miei confronti soltanto), che noi spieghiamo nella difesa delle rispettive tesi.

Se nella posizione che io mi ostino a conservare, c'è un *quid novi*, un nucleo di verità, esso resisterà e fruttificherà oltre ogni mio stesso pensiero. E se no, no.

* * *

Tra i molti insegnamenti che il *saggio* di Mons. Olgiati contiene, ce n'è uno che mi piace assai.

« Il problema della conoscenza è sempre organicamente collegato con la metafisica, la quale lo influenza, anche quando sembra che essa venga influenzata ».

Di questa veduta fondamentale l'illustre Autore dà esempi perspicui esaminando in special modo il *fenomenismo* da Locke in giù e l'*idealismo trascendentale* da Kant in poi. Nell'uno e nell'altro caso il punto centrale deve essere ravvisato in una *premessa metafisica* — la negazione della realtà della sostanza, nel primo, la tesi dello spirito concepito come *attività creatrice*, nel secondo —; proposizioni queste che in nessun caso potevano desumersi dalla critica dell'esperienza fenomenica o dalla critica della ragion pura, ma invece ne segnavano *a priori* gli orientamenti, gli sbocchi e, aggiungerei, i limiti.

È in fondo quel concetto di *opzione metafisica* fondamentale su cui ho avuto per mio conto ragione d'insistere (*N. P.* e non soltanto per spiegare la molteplicità dei sistemi filosofici), osservando la dipendenza dell'esperienza, comunque approfondita, dalle coordinate mentali (o categorie) messe in azione in virtù di una scelta che si compie entro limiti più o meno ampi di variazione e di corrispondenti alternative. Sulla stessa base, per esempio, Mons. Olgiati ed io ci troviamo d'accordo nell'avvertire lo sfondo *metafisico* della scienza moderna, la quale è tutta fenomenisticamente orientata e circoscritta in virtù di una scelta metafisica fondamentale. Appunto in questa scelta la scienza fa della metafisica

senza saperlo nè volerlo, e deve proprio ad una metafisica angusta e divenuta insufficiente i suoi attuali imbarazzi, come ho potuto altrove dimostrare (1).

Fermato questo criterio, esso lumeggia anche il dibattito tra Mons. Olgiati e me. Se è vero, come ho affermato già nella mia prima risposta, che egli ed io abbiamo in comune il punto di arrivo, questo deve corrispondere a un'opzione metafisica fondamentale, onde si rendono d'importanza secondaria le divergenze, le quali diventerebbero altrettante alternative subalterne.

Come può essere definito il punto di arrivo a noi comune?

A me sembra di ravvisarlo: nell'ammissione di una *realtà assoluta* che trascende l'esperienza ed esiste indipendentemente da questa, benchè si riveli a noi soltanto nelle vie e forme dell'esperienza. Una siffatta realtà non può mai ridursi nè a puro *fenomeno*, nè ad *autocreazione*.

Mons. Olgiati insiste a di più sul suo *punto di partenza*, cioè su una formula che conterrebbe la definizione universale e il criterio differenziale di *tutta la realtà*. Elemento costitutivo dell'*ente*, a suo giudizio, è quell'*actus essendi* per cui una cosa è, esiste, *habet esse*. Se non che egli deve poi difendersi da *fenomenisti* e da *idealisti*, i quali accetterebbero volentieri la sua medesima proposizione iniziale, ma poi rivendicano l'*habet esse* gli uni al

(1) Cfr. *La crisi della scienza*.

solo fenomeno, gli altri al pensiero pensante e pensato.

Invece, se non m'inganno, la proposizione iniziale che meglio caratterizza l'essere del *realista*, in opposizione all'essere del *fenomenista* ed all'essere dell'*idealista*, è quella che afferma l'*id quod habet esse* come *realtà indipendente* dal venire percepita o pensata.

Chè se qualcuno si affrettasse a scrollare le spalle dicendo che questa è la posizione precritica e ingenua, noi realisti potremmo ribattere che « la più grande audacia, superbia e stoltezza del pensiero umano è stata la proclamazione — d'altronde arbitraria, perchè non dimostrata nè dimostrabile — che soltanto quello che l'uomo percepisce esiste: « *esse est percipi* »; con che « l'uomo moderno ridiventò la misura di tutte le cose, delle esistenti e delle non esistenti, e s'accinse alla nuova scalata al trono di Dio » (1).

* * *

Il realista non può naturalmente limitarsi alla semplice affermazione. A lui incombe l'*onus probandi*.

Come proviamo Mons. Olgiati ed io la nostra *realtà indipendente ed assoluta*?

Secondo Mons. Olgiati basta definire l'essere *id*

(1) Cfr. il mio vol.: *Pensieri. Un libro per tutti*. (Milano, Hoepli 1936-XIV, pagg. 258-59).

quod habet esse per avere in questo principio il termine di paragone di ogni vera realtà: « Dio è una realtà, se esiste, se possiamo affermare di Lui l'*actus essendi*. Il mondo è una realtà, se *habet esse*. Ogni e qualsiasi cosa — qualunque la sua essenza — è realtà, se ed in quanto l'attualità dell'essere la realizza. Un pensiero appartiene alla realtà, se è pensiero veramente pensato, ossia un pensiero esistente ».

Certo non è tutto qui. L'essere oggetto della metafisica contiene, secondo l'Olgiati, una dualità di *esistenza* e di *essenza*, che consente altre analisi. Evi infatti una diversa proporzione dell'essenza nell'essere in ogni *ens*, secondo che si tratta di *essenza* e di *esse in se*, di *essenza* e di *esse in alio*, di Dio la cui essenza è il suo essere, ecc. Per cui « v'è nel concetto di *ens* un principio di differenziazione, v'è un dinamismo intimo, un germe di sviluppi ulteriori, che permette di elaborare i concetti di sostanza, di *accidens*, di contingente, di Assoluto e via dicendo ».

È questa la posizione tomista pura, che Mons. Olgiati difende dalle stesse alterazioni scolastiche (Scoto, Suarez, ecc.) e, ben s'intende, dalle post-scolastiche.

Che il concetto di *essere* consenta tutti questi sviluppi analitici e possa avere questi ed altri riscontri nell'esperienza, nulla da opporre.

Ma dov'è la prova? e qual'è la via per giungere dalla definizione iniziale, astrattissima, alla *verità* delle singole proposizioni? Arrestandoci alle affer-

mazioni concettuali surriferite o congeneri, non saremmo per caso ancora nel circolo vizioso dell'*argomento ontologico*? Non rimarrebbe oltre tutto un fondo dogmatico refrattario alla critica? Non finiremmo col dovere abbracciare come ultima tavola di salvezza il criterio dell'*evidenza*, dell'*autorità*, e simili?

Mons. Olgiati respinge energicamente l'accusa di dogmatismo e di apriorismo e la ritorce contro gl'idealisti; ai quali si potrebbero aggiungere i *fenomenisti*, i *relativisti assoluti*, i *solipsisti* e via dicendo.

Ben vero, a tutti coloro che partono dal presupposto della *totale soggettività dell'esperienza* (da non confondere con la *necessaria soggettività* di essa), può obbiettarsi, come io ho fatto, che essi trascendono arbitrariamente e quindi dogmaticamente l'esperienza nell'atto stesso in cui la *riducono* e la *limitano* a pura soggettività.

Rimanendo nell'ambito del più rigoroso soggettivismo la realtà indipendente ed assoluta non può essere in modo alcuno negata, senza negare il soggettivismo stesso e i suoi limiti.

Altrettanto arbitrarie e dogmatiche sono la riduzione di ogni contenuto di esperienza a pensiero e l'interpretazione della sintesi *a priori* del pensiero come auto-creazione.

Le proposizioni di Mons. Olgiati sono invece tutt'altro che arbitrarie. Ma sono anche sufficienti? Esse ostentano una loro universalità e assolutezza per cui si porrebbero indipendentemente da ogni

esperienza particolare; anzi formerebbero la base razionale di qualsiasi dimostrazione sperimentale che voglia o possa farsi di una qualunque realtà. Or un tale procedimento, che non ci dà ancora alcuna via dal pensiero, al suo oggetto, all'oggetto in sè, non si distingue in nulla dal tradizionale dogmatismo e dall'ontologia dommatica.

Non che io abbia in orrore il dogmatismo, chè anzi c'è, a mio modo di vedere, un dogmatismo necessario supplementare di qualsiasi più avanzata positività, il quale interviene a chiudere gli anelli sempre aperti delle nostre esperienze e delle nostre argomentazioni; e si affaccia quindi di là dai limiti del concettualizzabile e del dimostrabile, giustificandosi in ogni caso non in base ad apriorismi concettuali, ma in ragione del suo effettivo potere disciplinare e costruttivo in seno alla vita dei valori. Stimo invece superfluo e dannoso il dogmatismo che s'insinua là dove è possibile, anzi necessario e sufficiente esercitare i diritti e le risorse della critica.

A questo punto le mie proposizioni si offrono come una nuova alternativa (quarta oltre le tre esaminate da Mons. Olgiati) (1) o, se così si vuole, co-

(1) Le tre concezioni dell'esperienza esaminate da Mons. Olgiati sono l'*idealista*, la *fenomenista* e la *realista aristotelica e tomistica*: « ... mentre per il fenomenista e per l'idealista — osserva poi egli — la conoscenza che ci è data dall'esperienza non è altro se non conoscenza di sè, invece la tesi aristotelica e tomistica sostiene che nell'esperienza esterna noi conosciamo l'altro in noi, in quanto altro, cosicchè il pensiero non solo conosce le proprie modificazioni, ma, coglie l'essere del non-io ». Già! ma come lo dimostra? E Mons. Olgiati domanda: « Ora, a quale di queste tre con-

me una sub-alternativa del *realismo* da lui caldeggiato. Il mio realismo vuol essere critico fino all'estremo limite del possibile e del dimostrabile e al tempo stesso schiudere la via a una vera *positività*, realistica e progressiva. Aggiungo subito che, a mio giudizio, il solo modo di confutare definitivamente il *soggettivismo* è di concedergli il massimo a cui esso possa mai aspirare e giungere.

* * *

Preliminarmente e per un avviamento mi corre l'obbligo di chiarire talune mie enunciazioni che hanno dato motivo a riserve e a preoccupazioni nel mio illustre recensore, come quelle che offrono il fianco all'accusa di un radicale insanabile *soggettivismo e nominalismo* e darebbero causa vinta a fenomenisti e idealisti.

Io dò volentieri atto a Mons. Olgiati, che talune mie proposizioni da lui addotte, isolate dal loro contesto, e prese nel loro consueto significato, possano suscitare un certo allarme; come ad esempio quelle sulla « impossibilità di uscire dall'esperienza », sulla « necessaria soggettività dell'esperienza », sull'« ufficio simbolico e strumentale dei concetti » e così via.

Queste proposizioni e le congeneri hanno per me evidentemente un significato speciale, se debbono essere conciliate con altre, pur esse mie, circa il

cezioni dell'« esperienza » aderisce F. Orestano? » (Cfr. *Il realismo*, pagg. 101-3). A nessuna, rispondo io.

« valore trascendentale della esperienza », il « significato metafisico del fatto empirico », il « superamento in senso trascendentale della realtà sperimentata », ecc.

E qui basterebbe riflettere: che l'impossibilità di uscire dall'esperienza è da me intesa nel senso che l'esperienza è il fatto necessario e universale per cui ogni momento, stato o atto della realtà assoluta incide nella nostra coscienza di essere, di vivere, di patire, di agire; che là dove io dico *necessaria* la soggettività dell'esperienza non intendo con ciò affatto dichiarare anche la *totale* soggettività di essa; e così via.

A un certo punto Mons. Olgiati ha finemente sospettato che egli ed io non diamo al termine *esperienza* lo stesso significato. E forse la chiave di tutto l'arcano è qui.

Egli mi aveva obbiettato: « Se non si può trascendere l'esperienza, noi *restiamo rinchiusi nel soggetto* », Perchè? La conseguenza sarebbe esatta, se si ponesse una perfetta eguaglianza tra *esperienza* e *soggettività*; proposizione dalla quale io sono lontanissimo. Il fatto che l'esperienza è sempre un dato o uno stato soggettivo, non vuol dire che l'esperienza sia *soltanto* soggettiva, *valga* solo soggettivamente, *dipenda* unicamente dal soggetto o sia comunque *rinchiusa* nel soggetto.

« Non è forse assurdo — proseguiva Mons. Olgiati — porre come radice un *fenomenismo inesorabile* (la soggettività dell'esperienza, ossia *del ciò che appare*, e l'impossibilità di uscire fuori di essa)

e far spuntare su una simile pianta il fiore d'una realtà, che non è realtà fenomenica, ma noumenica? » Dove Mons. Olgiati adopera evidentemente i due termini: *soggettività dell'esperienza* e *fenomenismo* come sinonimi, mentre io nego assolutamente, che si possa concludere dalla *soggettività* delle esperienze al *fenomenismo*, meno che mai a un *fenomenismo inesorabile*, intendendo con questo termine l'apparenza (« ciò che appare ») di una realtà, senza altra realtà che l'apparenza stessa, come il fenomenismo assume.

Sono per mio conto convinto che molti equivoci che oggi corrono dipendono da una insufficiente critica del concetto di *esperienza* e dalla sua sommaria assimilazione al *soggettivismo* e al *fenomenismo*.

Per ciò stesso che io dò al fatto *esperienza* un significato forse nuovo e una posizione centrale (quella che Herbart avrebbe chiamata *absolute Position*), non posso accettare, e me ne duole, il modo in cui Mons. Olgiati, con simpatico gesto, si è sforzato di ricostruire il mio procedimento. Egli lo definirebbe inizialmente e principalmente *scientifico* e perciò tendente, per via di una elaborazione successiva dei dati e dei concetti, ad appagare *esigenze filosofiche*, con la graduale conquista di proposizioni aventi *una portata ontologica*.

Questo schema di processo mentale mi accosterebbe, senza volere, al tramontato *positivismo*, costruito a vari ripiani, nel più basso dei quali starebbero i dati grezzi dell'empiria volgare o scientifica, mentre nel più alto si prenderebbe contatto — come

neppure il vecchio positivismo disdegnava di prenderlo — coi problemi eterni dello spirito umano.

Nulla di tutto ciò, perchè secondo me fatto empirico e problema del suo valore metafisico, o per parlare in termini tradizionali, fenomeno e noumeno, immanenza e trascendenza, si saldano puntualmente per tutta intera l'estensione dell'esperienza, dalla più umile e familiare alla più complessa e rara. E per intendere la mia posizione e per non allarmarsi più di certe mie enunciazioni e per coglierne quel tanto di originale che recano e forse di fecondo che offrono, bisogna cominciare dal fissare bene non già solo il significato dei termini — i quali contano meno — ma principalmente la portata propria delle mie tesi.

* * *

Quando io dico *esperienza*, non dò a questo termine il significato comune di *contenuto* di uno stato soggettivo e tanto meno di fenomeno o apparenza di una realtà *in un soggetto*.

Un'esperienza è una *realtà*, e una vera realtà per sè stante e di cui nessuno può dubitare in quanto esperienza. Di essa abbiamo una *coscienza immediata* e possiamo anche formarci una *coscienza riflessa*, pensata, la quale sopraggiunge allora come un'altra esperienza, che non fa duplicato con la prima, ma introduce certi momenti di economia, stabilizzazione e direzione delle esperienze anteatte e successive.

Benchè la proposizione che segue possa sorprendere, debbo precisare un punto che costituisce la novità della mia argomentazione, sulla quale ho motivo d'insistere, che sia veramente inteso, libero s'intende ognuno di farne l'apprezzamento che creda.

L'esperienza, benchè sempre cosciente, non è ancora per ciò stesso e per ciò solo che è cosciente, l'esperienza *di* un soggetto, *in* un soggetto, *entro* un soggetto, *auto-coscienza* ed *etero-coscienza*.

Nell'avvertire, apprendere, constatare l'insorgenza, il porsi di una esperienza quale che si sia, nessuno sa ancora se esista un *soggetto* dell'esperienza o un *oggetto* dell'esperienza. È un'anticipazione metafisica dire che ogni esperienza è la *modificazione di un soggetto*, essa è la *modificazione di un'altra esperienza*. L'esperienza non è necessariamente un procedere del soggetto verso il suo oggetto, o l'agire di un oggetto sul soggetto. Bisogna spostare questi termini. Il procedimento tipico ed essenziale va non dal soggetto all'oggetto per il tramite discendente e ascendente dell'esperienza, ma va dall'esperienza, posizione assoluta, *tanto verso il soggetto quanto verso l'oggetto*.

Questa mia precisazione merita un chiarimento.

Secondo Mons. Olgiati « la tesi aristotelica e tomistica sostiene che nell'*esperienza esterna* noi conosciamo l'*Altro in noi* in quanto altro, cosicchè il pensiero non solo *conosce le proprie modificazioni*, ma *coglie anche l'essere del non-io* ».

Ebbene sono convinto che tutte le intemperanze

del soggetto rispetto al mondo oggettivo siano state incoraggiate da questa prima assunzione di un *io* messo interamente fuori causa, e il quale conosca pienamente e adeguatamente se stesso, nè debba far altro che conoscere (o secondo alcuni proiettare fuori di sè) l'oggetto, l'altro in lui, l'essere di un non-io.

Nel mio modo di porre le relazioni tra l'*esperienza*, l'*io* e il *non-io*, l'esperienza non è già, ripeto, una *semplice* modificazione dell'*io* il quale nell'esperienza conosca nient'altro che le proprie modificazioni autogene od eterogene; perchè l'*io-soggetto* delle esperienze od oggetto di date esperienze — come le introspettive — non è un dato dell'esperienza immediata e non è meno misterioso, inaccessibile, indefinibile, inadeguabile di qualsiasi altra realtà assoluta che si ponga come *Altro in noi*, come un *non-io*, ecc.

Un'esperienza qualsiasi insorge come un certo complesso di *relazioni*, nessuna delle quali è chiusa in se stessa nè totalmente saldata in altre. Nel complesso relazionale che non è mai semplice, nè interamente esauribile a qualsiasi analisi, composto anzi di serie, e di serie di serie, di serie multiple, variabili, discontinue, si distinguono delle relazioni orientate *ontologicamente* verso un *io-soggetto-trascendente* e delle altre orientate pure ontologicamente verso dati *oggetti* che parimenti trascendono l'esperienza. Direttamente, immediatamente, integralmente l'esperienza non conosce nè l'*io*, nè il *non-io*. E i concetti d'*io* e di *non io* sono

egualmente indotti, mediati, derivati, costruiti.

Queste cose sono state fin qui adombrate soltanto in senso psicologico. Se la mia tesi ha una originalità, essa consiste nell'aver trasferito tali argomentazioni, finora contenute nel piano empirico, in un piano ontologico e metafisico.

Sulla terraferma dell'esperienza, dalla quale non possiamo prescindere mai, noi edificiamo i nostri concetti d'io e di *non-io* mediante una duplice *integrazione*: l'una interna all'esperienza stessa, in quanto si sommano (algebricamente e funzionalmente) le varie esperienze particolari — positive e negative —, le quali appartengano a un medesimo gruppo relazionale relativamente costante, e in certi casi stabile (matematicamente lo si potrebbe chiamare *gruppo di trasformazioni*); e una integrazione, contestuale in tutta l'estensione alla prima, d'ordine trascendentale, poichè nessuna relazione sperimentata — come ho già accennato — è chiusa in se stessa o interamente saldata in altre, ma ognuna rimane aperta verso uno sfondo d'inerenze e dipendenze, che abbiamo convenuto di chiamare *noumenale* per significare che è e rimane inaccessibile alla nostra esperienza e che possiamo asserire solo problematicamente, salvo conferme indirette in termini di nuove esperienze.

Questa seconda integrazione si compie nel senso di quella che io chiamo *dimensione trascendentale* delle esperienze e che ne è parte integrante immancabile e insopprimibile, in quanto non nasce esperienza che non sia ontologicamente orientata, tanto

verso il soggetto in sè, quanto verso l'oggetto in sè. La dimensione trascendentale può quindi definirsi il *senso vettoriale ontologico* di tutte le esperienze.

Sulla base della duplice integrazione anzidetta noi componiamo i nostri concetti di *realtà soggettiva* e di *realtà oggettiva*, di realtà attuale e di realtà inattuale, di realtà direttamente sperimentata e di realtà ipotetica, cioè congetturale, di realtà immanente e di realtà trascendente; comunque, di una realtà che non si dà mai tutta nè mai si esaurisce in nessuna esperienza particolare, e che ha, oltre tutta l'esperienza, una sua *aseità* indipendente.

* * *

Il punto cruciale della questione che ci occupa è ad ogni modo di vedere se attraverso questo modo d'intendere l'esperienza e le sue relazioni con una realtà assoluta e indipendente noi riusciamo a sfondare il soggettivismo assoluto e a fondare il realismo.

Taluno infatti potrebbe essere tentato di opporci, che il supposto sfondo noumenale, la duplice integrazione, ecc..., si riducono in ogni caso a momenti della nostra stessa soggettività, sicchè l'immanentismo non sarebbe punto superato e la taccia di soggettivismo punto cancellata.

Questa ed altre obiezioni congeneri muovono da alcuni postulati arbitrari:

1) La risoluzione di tutte le infinite relazioni, inerenze e dipendenze dell'esperienza concreta in *pensiero*; errore che data da Cartesio e che, riba-

dito nell'*Ich denke* di Kant ha spianato la via all'ancor più paradossale promozione dell'autocoscienza ad autocreazione (partenogenesi) del pensiero pensante e del pensiero pensato.

2) L'assunzione di un *io assoluto*, come un *prius* di tutta l'esperienza, interamente noto a se stesso e più o meno autore e arbitro della propria esperienza ridotta a pensiero.

3) La negazione aprioristica di qualsiasi *realtà trascendente*; negazione che non può essere in alcun modo dimostrata e che, fatta in nome del soggettivismo della esperienza, contraddice al soggettivismo stesso e ne viola le frontiere nell'atto medesimo di affermarle.

Sgombrato il campo di tutti questi postulati arbitrari e solo dogmaticamente asseriti, rimane aperta la via a tutte le conquiste di una vera realtà e *realtà assoluta*, cioè indipendente dall'essere sperimentata e tuttavia movendo dall'esperienza e con l'esperienza; cioè collocando (o meglio restituendo) al centro di tutti i processi, non già l'esperienza in senso contenutistico ed empirico, ma l'esperienza posizione assoluta, nel suo inscindibile contesto e significato d'immanenza e trascendenza, nella sua composizione e correlazione fisica e metafisica,

L'esperienza così intesa è la via eminente di tutte le rivelazioni di una *realtà assoluta* in seno alle relazioni sperimentate (*egofanie* ed *eterofanie*) e di tutte le progressive acquisizioni della verità vittoriosa sulle necessarie relatività parziali e sugli inmancabili errori umani.

Qui mi occorrerebbe un troppo lungo discorso anche soltanto per ricapitolare il modo in cui io intendo l'intero processo. Mi limiterò a dire che a mio giudizio non è esatto porre tutto l'*onus probandi* della realtà assoluta a carico del *pensiero*. È questo un residuo dell'intellettualismo di antico stampo, al quale per altro io rendo omaggio e non contrappongo un fatuo e inconsistente pragmatismo.

Questo far dipendere unicamente dal *pensiero*, quasi arbitro inappellabile, la prova o meno di una realtà indipendente, è un reliquato di una concezione che io respingo, in quanto riduce arbitrariamente tutta l'esperienza a pensiero e non si accorge che il pensiero è soltanto una « derivata parziale » delle funzioni dell'esperienza, e quindi della realtà.

C'è un punto che può forse più di ogni altro servire a confrontare, a chiarire e forse ad accostare definitivamente le tesi di Mons. Olgiati e le mie.

Dice Mons. Olgiati: *L'essere o lo cogliamo subito o non lo afferreremo mai*. Come dobbiamo intendere quel *subito*? Secondo me, questa proposizione ha un grande significato ed esprime una bella verità, se la riferiamo al *criterio* e la intendiamo in senso *funzionale* e quindi *condizionale*. E cioè: o noi siamo conformati in modo da distinguere già idealmente che cosa sia realtà e da qual parte stia il dubbio, l'illusione, l'errore, la non-realtà; o invano ci affaticheremo ad accumulare fatti su fatti. D'accordo. Ma lo stesso non possiamo dire, se la riferiamo ai singoli contenuti delle esperienze e ai

loro effettivi, concreti valori di realtà. Quivi al *subito* dobbiamo, secondo me, sostituire un intero *processo*; al valore di verità di una singola esperienza isolatamente presa, e di cui non potremmo mai dire con certezza se sia vera o falsa, indice di una realtà o illusione, il valore di verità, condizionato, ma progressivo dell'intero sistema di realtà nel quale viviamo.

Se in luogo di un criterio puntiforme e biunivoco, poniamo i concetti di *processo* e di *sistema*, ci accorgeremo che il nostro *concetto di realtà*, lungi dallo scaturire da un semplice sviluppo *ab intra* di una nostra sintesi mentale, è il prodotto di una faticosa conquista millenaria, d'infiniti cimenti e di innumerevoli parziali vittorie e sconfitte; dello sforzo non di una mente isolata, ma di menti associate, e in definitiva di tutta la storia della specie.

Sulla base di questi dati e criterî io fondo la mia dimostrazione del *realismo* e costruisco e graduo la mia scala ontologica.

Solo che quando costruisco la nuova *scala ontologica*, nella quale dalla coscienza immediata si passa al pensiero riflesso e da questo all'azione, e dall'azione in senso soltanto tecnico esecutivo, ai processi valutativi, e dalla valutazione singolarmente presa ai processi creativi di valori umani che s'inseriscono come una nuova realtà nel mondo della natura; e infine da tutti questi fatti considerati nell'esperienza individuale ai vari *processi storico-collettivi*; ciascun grado implica e supera tutti i precedenti, e il *valore ontologico* delle conquiste a cui

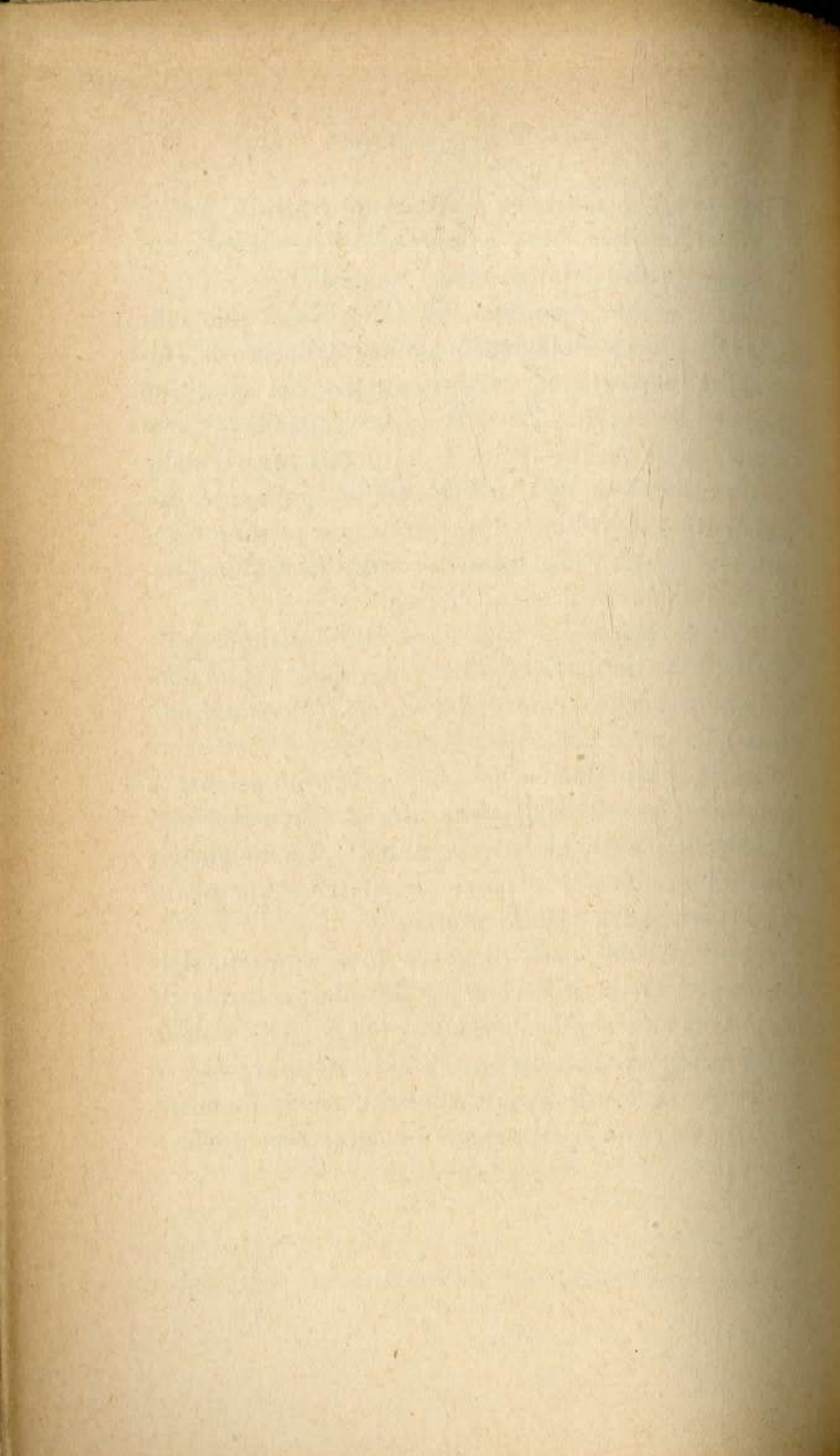
l'intero processo riesce è tanto più alto e sicuro quanto maggiore è la *complessità* (la *complicatio omnium*) attinta dal processo medesimo.

Ecco perchè al sommo del fastigio del mio edificio di valori ontologici ho potuto collocare la spiritualità costruttrice, e costruttrice nel continuo cimento di noi stessi, delle nostre capacità e incapacità, delle nostre verità e dei nostri errori, delle verità e degli errori oltre che individualmente, socialmente sperimentati, a strenuo continuo contatto col mistero che trascende tutta la realtà umana, personale, collettiva, storica.

Ecco perchè ho potuto dare alle funzioni della spiritualità titolo e rango di *realtà delle realtà, verità delle verità, valore dei valori* (*Verità dimostrate*).

Ecco pure perchè io non separo punto scienza e metafisica; perchè ho potuto dire che non si è mai nè abbastanza positivisti, nè abbastanza metafisici; che l'uomo non può pensare senza errore, ma neanche vivere senza verità, ecc. ecc.

E qui chiedo scusa di avere forse abusato dell'ospitalità della « Rivista di filosofia neoscolastica », per una replica a Mons. Olgiati che voleva essere modesta, ma che non poteva neppure essere contenuta in limiti troppo succinti, senza mancare di riguardo a un così insigne e cortese recensore.



Fisica e filosofia



FISICA E FILOSOFIA

Il tema delle relazioni tra filosofia e scienza è all'ordine del giorno della discussione generale. Una vasta collaborazione è necessaria per approfondirlo, e non si fa mai abbastanza in questo senso. Anche coloro che ritenevano di avere fissato definitivamente le proprie vedute sull'argomento, si sentono oggi portati a rivederle e a riesaminare la questione dal fondo. Niente di male, poichè la filosofia non conosce posizioni definitive ed è tutta impegnata nell'autocritica e in un'opera di revisione continuata. Gli scienziati che se ne meravigliano non si accorgono che lo stesso accade anche nel loro campo, e che tale è poi il destino del pensiero umano, anzi il miglior segno della sua vitalità e potenza.

Ho ascoltato con molta attenzione quanto il prof. Albeggiani ed altri egregi giovani hanno qui esposto. Ma confesso che in presenza delle loro ingegnose argomentazioni provo solo un interesse estetico.

(*) Contributo presentato in occasione della XXIV Riunione della S. I. P. S. - Palermo, 12-18 ottobre 1935-XIII ed estratto dagli « Atti » della Società (vol. 5°).

Essi lavorano con innegabile abilità intorno a dei concetti. Il loro sforzo è diretto a eliminare contraddizioni, armonizzare principi, raggiungere con l'aiuto di una deduzione rigorosa una sufficiente concatenazione di premesse e conseguenze. Da qui lo studio di accomodare in un modo voluto alcune definizioni iniziali, di sopprimere eventualmente concetti antagonisti e incomodi, pur di ottenere conclusioni sulle quali il nostro intelletto possa riposare.

Ebbene, a tutti i ragionatori impegnati in un lavoro cosiffatto dico apertamente, a costo di scandalizzarli, che quanto meglio essi ragionano, meno mi convincono.

Proporsi di eliminare la contraddizione dal pensare umano è in primo luogo impossibile e in secondo luogo nocivo.

Impossibile! e non già perchè la contraddizione sia la condizione necessaria di un processo dialettico svolgentesi tra tesi e antitesi — schema questo troppo semplicista e non vero, arbitrariamente proclamato universale dalla filosofia hegeliana —; ma perchè la nostra mente dispone di una struttura logico-categorica troppo imperfetta, sconnessa, insufficiente a rilevare e a concettualizzare il pieno delle nostre esperienze. Infatti la prima radice delle nostre antinomie non è da ricercare nel modo in cui si definiscono taluni prodotti (idee) della nostra ragione (come Kant pretese), ma tra le stesse funzioni categoriche allo stato potenziale e nella fase di formazione in cui esse si trovano (come io ho di-

mostrato ripetute volte esaurientemente (cfr. *N. P.* e *V. D.*).

E tentare di sopprimere tutte le contraddizioni o di sorvolare su di esse è in ogni caso uno sforzo nocivo. Meglio approfondirle ed eventualmente accrescerle, aumentando con esse il volume dei problemi, pur di rendere più vasti e più stretti, ancorchè più drammatici, i nostri contatti con la realtà.

Tutti gli epigoni di Kant, ad esempio, che si adoperarono ad eliminare le gravi contraddizioni della sua critica, ci hanno dato filosofie che la superficializzavano, perchè tentarono di girare gli ostacoli, in luogo di affrontarli in pieno. Se invece avessero accettato, anzi sviluppato quelle stesse contraddizioni fino alle ultime conseguenze, avrebbero per lo meno proposto alla speculazione problemi nuovi, insospettati. Per mio conto non ho esitato a prendere deliberatamente questa seconda via.

Noi c'illudiamo di avere superate le contraddizioni, quando siamo riusciti a raggiungere l'evidenza di talune proposizioni. Ma che cos'è l'evidenza, se non la nostra impossibilità attuale di pensare il contrario, alla stregua di certe definizioni? E non pertanto tutti i nostri acquisti in sapere e persino i nostri avanzamenti nel dominio del pensiero puro si sono ottenuti andando contro ogni evidenza. Era evidente ad esempio che la parte non fosse eguale al tutto, fintantochè abbiamo ragionato di enti finiti e non abbiamo acquistato la nozione che quella relazione non si applica all'infinito. Era altresì evidente la netta contrapposizione tra il finito e l'infini-

to, mentre noi oggi possiamo concepire l'infinito nel finito (nell'unità). E così via dicendo. Non parliamo poi delle sorti dell'evidenza nell'astronomia, nella fisica, nella medicina, ecc. Ricordo di avere ascoltato nella mia adolescenza un medico molto bravo e che otteneva guarigioni, il quale con ragionamenti evidentissimi alla Don Ferrante dimostrava che i microbi o non esistono o non hanno alcuna influenza sulla salute degli uomini.

Dell'evidenza, insomma, bisogna farsi un criterio *funzionale*. Ogni fase del nostro pensiero e sapere ha avuto e avrà le sue evidenze. Ma guai ad adagiarsi. Sarebbe la morte del pensiero e la fine della scienza.

Per questo mi spiego pure che gli scienziati siano diffidenti verso la filosofia e diano poco o nessun ascolto ai nostri ragionari.

Quando essi sono alle prese con un groviglio inestricabile di problemi, dal quale non si vede l'uscita, il filosofo tira loro fuori alcune sue formule semplici e coerenti, ma prive di alcuna aderenza con lo stato effettivo delle questioni.

Ricordate attraverso quali lunghe e stentate polemiche Lavoisier dovette affermare il principio, che solo l'« analisi chimica *quantitativa* » era in grado di farci avanzare in conoscenza; contro la filosofia naturale del suo tempo che sottoponeva le sostanze ad un'« analisi mentale » e rigettava come superflua o nociva ogni altra ricerca.

Voi direte ch'è cosa d'altri tempi. Eppure osservate quanta fatuità è nelle odierne discussioni filo-

sofiche sulla « relatività » o sul « principio d'indeterminazione »; dove i filosofi mostrano d'ignorare persino il valore di questi termini per la scienza e vi sostituiscono i propri significati. Gli scienziati hanno perciò ragione di relegarle nello stesso piano delle disquisizioni di filosofia naturale del secolo XVIII contro Lavoisier e di respingerle con un certo *horror vacui*, quando non pure con comiche riflessioni.

Non è su queste basi che la collaborazione tra scienza e filosofia possa essere, non che istituita, tentata.

Sarebbe tuttavia errore, anche per la scienza, pensare di svolgere tutto il suo immane lavoro di ricerca all'infuori di ogni e qualsiasi partecipazione filosofica, e aderire alla tesi separatista tra i due campi, quasi fosse possibile dividere le attività della mente umana in compartimenti stagni o in ripiani sovrapposti e indipendenti l'uno all'altro, come i vari appartamenti di un fabbricato abitati da inquilini che non si visitano e neppure conoscono, se non di nome. Sarebbe, per esempio, cecità negare che anche la ricerca positiva è impiantata su taluni postulati filosofici, che non sono affatto definitivi. È superficialità riservare alla filosofia un semplice compito di elaborazione supplementare dei risultati scientifici già acquisiti, facendola sopraggiungere solo a fatti compiuti; mentre ai bisogni filosofici inerenti alla stessa ricerca scientifica, assunti sotto forma di postulati e ipotesi, si supplisce

con improvvisazioni... filosofiche per lo più cam-pate in aria.

Io considero come fallaci questi schemi di astratta divisione del lavoro. Non che una divisione di lavoro non sia opportuna ed utile tra scienza e filosofia, ma non tale che proceda dall'artificiosa disintegrazione del problema e da una dissociazione delle funzioni mentali, in pura perdita. Il problema del conoscere è in fondo lo stesso per la filosofia e per la scienza. Ben più: sono le stesse le funzioni logico-categoriche che noi adoperiamo nei due campi.

Ma qui avviene l'inverosimile, l'inaudito, l'inesplicabile. Noi adoperiamo cioè le medesime categorie, per il semplice fatto di variare campo di applicazione, a un diverso grado di elaborazione critica; val quanto dire che ci serviamo simultaneamente dello stesso strumento di concettualizzazione in diversi suoi stadi di preparazione, grezzo, poniamo, nel campo scientifico e raffinato nel filosofico, o viceversa grezzo nel campo filosofico e raffinato nello scientifico. Immaginate lo stesso treno tirato contemporaneamente da un cavallo e da una modernissima trattrice elettrica. E ciò perchè l'un campo ignora i progressi realizzati dall'altro.

Io non contesto minimamente alla scienza — ch'è un processo dell'investigare ed sperimentare in condizioni privilegiate, cioè col più ampio possibile, quando non completo, controllo delle circostanze — il suo diritto alla più completa autonomia nella scelta dei problemi e dei metodi; autonomia che rivendico anche alla ricerca filosofica. Sono in-

fatti convinto che quest'autonomia reciproca si risolve in un sicuro incremento dei poteri mentali e del sapere.

Contesto due cose: 1°) che lo scienziato dovrebbe conoscere il pensiero, anche soltanto come apparecchio strumentale, almeno allo stesso modo in cui egli s'informa di una qualsiasi macchina da laboratorio, prima di adoperarla; egli dovrebbe insomma sapere del pensiero le effettive ed attuali possibilità e impossibilità, le sue imperfezioni e le sue perfezioni, sì astratte che sperimentali; e 2°) che è un grave errore mettere per principio il pensiero nelle sue funzioni strumentali, cioè in quanto convegno del conoscere, tutto al seguito della esperienza, perchè è al contrario il pensiero, che nel suo più alto interrogatorio rivolto alla realtà — sul formulario delle coordinate massime della mente — schiude o preclude possibilità all'esperienza. I maggiori arricchimenti della nostra esperienza sono venuti non tanto da altre esperienze, quanto da un nuovo modo d'impostare, nelle supreme anticipazioni del pensiero, problemi e ricerche; cioè da un nuovo modo tecnico di pensare che ha reso esso possibile nuove esperienze.

Si può dimostrare, ad esempio, nel modo più assoluto, che la filosofia platonico-aristotelico-scolastica, con la sua soluzione « formale » del problema della realtà, rese impossibile il sorgere della scienza per 20 secoli; infino a che una nuova filosofia non impostò diversamente il problema e dette il via alla vera ricerca sperimentale.

Ma si può anche dimostrare che la scienza sperimentale, mentre deve a questo nuovo indirizzo della filosofia del Rinascimento i suoi massimi postulati, è oggi prigioniera di tali postulati e attende da una revisione filosofica di essi, val quanto dire da una nuova filosofia dei rapporti tra pensiero e realtà, una sua impostazione più vera e più feconda (1).

Qui noi filosofi possiamo veramente far sentire e apprezzare allo scienziato l'efficacia della nostra collaborazione insostituibile, poichè per almeno una metà la filosofia è studio e *teoria del pensiero* e per l'altra è studio e *teoria della realtà*.

Alcuni cenni intorno alle relazioni tra fisica e filosofia chiariranno questo mio assunto.

1) Grande è stato, ad esempio, il travaglio della fisica contemporanea per liberarsi dell'assolutezza del principio di causalità e per accontentarsi di approssimazioni probabilistiche, a partire dalla teoria cinetica dei gas fino all'adozione del principio d'indeterminazione nella fisica elementare — principio che non è d'altronde quello scandalo metafisico che molti miei colleghi hanno supposto, ma un utile espediente del calcolo per ovviare all'impossibilità concettuale e fisica in cui ci troviamo di determinare simultaneamente la posizione e la traiettoria di un singolo elettrone (1).

(1) Cfr. il mio saggio: *La crisi della scienza*.

(1) Notoriamente il BOHR prese le mosse da questa constatazione per formulare la sua teoria della complementarità di taluni concetti. Cfr. E. PERSICO, in Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia - Roma. Cfr. anche A. PASTORE e P. MOSSO: *Il fondamento logico dei principi di complementarità di Bohr e d'indeterminazione di Heisenberg*, in Atti della R. Acc. Scienze, Torino, Vol. 73 (1937-38-XVI).

Grande è stata pure la difficoltà di affacciare sia pure l'*ipotesi* del Bohr doversi abbandonare il principio di conservazione dell'energia, per ovviare alle difficoltà che incontriamo nello spiegare la stabilità degli ultimi costituenti atomici (2), resistente a tutti i tentativi di ulteriori disintegrazioni, per es. del nucleo.

Il travaglio sarebbe stato minore e il procedere a nuove ipotesi sarebbe avvenuto in modo più franco e articolato, se lo scienziato avesse avuto notizia dei risultati della filosofia critica nelle indagini sulle coordinate massime o categorie del pensiero. Causalità, inerzia, misure di quantità, principio di conservazione, ecc. sono configurazioni del pensiero delle quali noi possiamo oggi descrivere esattamente la psicogenesi, riportandola a funzioni appercettive macroscopiche di date regioni della nostra sensibilità e attività psicofisica. Correlativamente a ciò noi siamo divenuti più guardinghi nello adoperare quei nostri schemi di sintesi mentali come modelli della realtà obbiettiva e quindi come postulati ontologici da valere assolutamente in tutti i campi della esperienza, compresi quelli sottratti alla diretta partecipazione dei nostri sensi.

Poichè tutto il pensare categorico (concettualizzare per categorie) non è che un tentativo di stabilire accordi tra pensiero e realtà, in base a schemi prototipici di concettualizzazioni aventi soltanto un

(2) Cfr. il mio saggio *Delle misure applicate all'esperienza del mondo fisico* e *Atti del I Convegno Volta della Reale Accademia d'Italia: La fisica nucleare*, 1931-X.

ufficio ipotetico e quindi provvisorio; così anche i principi di causalità, conservazione, ecc. non hanno ragione di valere che come principi regolativi o *ipotesi di lavoro* e nella sola misura in cui l'esperienza li verifica e conferma. Questa riserva appare poi assolutamente necessaria, se si pon mente allo stato imperfettissimo in cui quei principi si trovano, per essere formulati antropomorficamente sul modello delle nostre più grossolane reazioni organiche — viscerali e muscolari — e su esigenze più pratiche che teoretiche.

2) Inoltre: si dànno alcuni venerandi concetti ai quali non sembra possibile di rinunciare sul terreno scientifico, e che si preferisce di trasformare piuttosto che abbandonare. Tale ad esempio il concetto di *materia*, che in un recente studio di Tullio Levi Civita è ridotto a quello di un *punto materiale in movimento*.

Anche del concetto di *materia* noi possiamo fare oggi la psicogenesi, e ricondurlo a esperienze sensoriali, tattili e muscolari; sicchè esso ci appare, anche nelle sue più recenti e progredite definizioni, come ultimo reliquato teoretico di una formazione mentale arcaica.

C'è di più. Noi sappiamo oggi che tutti i concetti di *enti* sono formazioni particolari secondarie, derivate, costruite mediante l'integrazione di gruppi di relazioni invarianti. Noi diciamo, in fondo, che certi enti esistono, quando persistono determinate costanti di dati gruppi di trasformazioni. Ma ciò se toglie arbitrarietà alle nostre integrazioni, pone i

concetti di *enti* in una dipendenza funzionale dalle *relazioni* sperimentate, delle quali esse diventano *integrazioni ipotetiche* di un valore *problematico*. Tuttavia la nostra mente con immensa difficoltà si sottrae alla pressione grammaticale del linguaggio, che ci forza a dare un *soggetto* alle nostre esperienze (*relazioni sperimentate*) come lo diamo ai nostri giudizi e discorsi.

Oggi i protagonisti dell'accadere fisico sono divenuti gli ultimi costituenti fin qui noti dell'atomo. La famiglia di tali costituenti si è venuta accrescendo: nuclei, protoni, fotoni, neutroni, elettroni, positroni...; benchè il fisico non sappia affatto dire che cosa egli intenda sotto tali nomi, oltre un certo comportamento relazionale; allo stesso modo ch'egli nulla sapeva dire dell'atomo, benchè, ancora prima di averne accertata direttamente l'esistenza, lo pesasse e ne fissasse le proporzioni definite e multiple. L'atomo ha cessato di essere un'ipotesi solo quando noi siamo riusciti a scomporlo in un sistema di relazioni,

Or di questo procedimento non solo non c'è da arrossire, ma anzi da farne un metodo filosoficamente fondato, scientificamente rigoroso, consistente nel concentrare tutti gli sforzi dell'indagine sul rilievo delle *relazioni costanti, invarianti e covarianti* dell'esperienza, che sono il solo dato sperimentale per noi veramente certo, e nel dare ai concetti di *enti* soltanto un ufficio regolativo e un significato simbolico, ipotetico e provvisorio.

Ciò è conforme alle risultanze della più pro-

gredita teoria delle coordinate mentali o categorie; la quale ha potuto mettere in evidenza che la *relazione* è la categoria delle categorie (1), val quanto dire che è lo schema più universale, comune a tutti gli schemi mentali. Infatti tutte le categorie indistintamente sono tipi o configurazioni particolari di *relazioni ordinate*.

Con questa constatazione è stato possibile di mettere anche in chiaro, che l'esperienza ha un costrutto relazionale e che gli enti tra i quali noi crediamo di vivere si risolvono in *complessi* o *insiemi* più o meno stabili di *relazioni*, alle quali attribuiamo un valore ontologico.

Questa posizione filosofica può chiarire al fisico molte cose, liberarlo dalla preoccupazione di definire i suoi enti: materia, forza, energia, *quanta*, ecc. e impegnarlo più a fondo, nella sola direzione utile alle sue ricerche, convincendolo che esse non sono e non potranno mai essere altro che eminentemente *relazionali*.

3) Ancora: la scienza moderna s'è costituita ed ha progredito sperimentalmente in base a un'equazione restrittiva tra realtà e sensazione. Reale divenne sinonimo di percettibile per via dei nostri sensi. A suffragare il concetto di realtà nell'esperienza sensoriale si aggiunse il criterio della misura quantitativa. I due principi sono già nettamente enunciati da Leonardo,

Oggi la misura ha preso il primo posto nella e-

(1) Cfr. in *N. P.* e *V. D.*

esplorazione della realtà, specialmente in un ordine di grandezze di fenomeni non più direttamente percepibili.

Inoltre i modelli matematici di cui la fisica si serve (si pensi ai *pacchetti d'onde* e alle *onde di probabilità* della meccanica ondulatoria) sono costruiti con relativa indipendenza dai dati sensibili, e in modo da soddisfare principalmente a talune esigenze concettuali — quale ad esempio quella di conciliare le proprietà quantistiche, corpuscolari e discontinue degli ultimi costituenti dell'atomo, con le proprietà ondulatorie, indivisibili, continue. — A siffatti modelli non si può più fare corrispondere nulla di chiaramente intuitivo. Essi compiono un ufficio soltanto ausiliare, euristico, e valgono se si dimostrano fecondi alla prova.

Questa evoluzione ha un significato profondo, che fa pensare a un'ontologia di tipo matematico, del genere di quella adombrata dalla relazione del Dottor Giuseppe Amato Pojero. Ma essa insegna, a mio modo di vedere, che il pensiero diventa più penetrante in realtà, quanto più si svincola dalla soggezione del verbalismo e degli schemi grammaticali e sintattici, tutti impregnati di esperienze sensoriali macroscopiche e d'interpretazioni antropomorfe.

In sostanza la misurazione matematica si è rivelata uno strumento più penetrante degli altri, perchè è soltanto uno *schema relazionale* e quindi duttile e variabile quant'altro mai, senza impegnarci o comprometterci nell'ideazione anticipata di *enti* qualunque.

Pertanto va riesaminata filosoficamente la relazione fondamentale fissata dalla filosofia del Rinascimento nell'equazione:

realtà = realtà sensibile.

Non già che tale equazione sia erronea, ma essa si rivela sempre più insufficiente. E ciò non soltanto perchè i nostri strumenti ci rivelano realtà ultrasensibili, ma perchè tutto il valore dell'esperienza sensibile dev'essere riconsiderato quale simbolismo, scenologia, di una realtà che non è tutta nell'esperienza, quale ci è rivelata dai nostri sensi, sia nudi, sia armati.

Di qui la necessità d'integrare i rilievi sensoriali, comunque approfonditi, mediante ipotesi ontologiche che trascendono necessariamente i dati dei sensi. In conclusione la scienza deve imparare a fare un uso libero e avveduto d'ipotesi trascendentali, svincolandosi dalla stretta dipendenza dal dato sensibile, pur senza prescindere.

Con questi pochi e sommari cenni non intendo affatto esaurire l'argomento, ma solo additarlo agli scienziati.

Ai filosofi mi occorre di far rilevare il lato complementare della situazione nei loro confronti.

Come ho già detto, è una veduta superficiale quella che riserva alla filosofia soltanto un'elaborazione postuma dei risultati della scienza positiva, quasi che la filosofia non avesse nulla da insegnare per la stessa ricerca. Aggiungerò che ha moltissimo da imparare, non solo dai risultati, ma dallo stesso procedimento.

Essa ha anzi da imparare dai procedimenti scientifici, ancora più che dai loro risultati; in quanto quelli mettono alla prova non solo la realtà, intesa come *contenuto* di esperienza, ma la stessa mente umana e rappresentano un esperimento, concludente o no, anche rispetto alla teoria filosofica del pensiero.

È un'ingenuità e per dir meglio un residuo di una posizione ingenua del passato, contrapporre come due entità perfettamente definite e conchiuse in loro stesse, pensiero e realtà; e immaginare di conseguenza che noi possiamo esaurire nel solo piano filosofico una compiuta teoria del pensiero umano da trasmettere agli scienziati, ai tecnici, agli uomini d'azione, e così via affinché se ne servano come di una chiave che apra tutti gli scrigni.

Una vera teoria del pensiero non potrà essere mai costruita in modo definitivo, tanto meno a priori, nè potrà mai astrarre dagl'insegnamenti sperimentali desunti dall'impiego effettivo dei modelli del pensare. Una tale teoria avrebbe torto di trascurare il cimento cruciale del pensiero con tutte le sorprendenti incognite della realtà non solo per la correzione dei propri errori, ma quale fonte d'ispirazione per escogitare modelli nuovi e migliori, per perfezionare il congegno strumentale delle nostre forme logico-categoriche.

Io esorto intanto i filosofi a riflettere seriamente sulla circostanza che la vera critica di Kant, la liquidazione definitiva dei suoi giudizi sintetici a priori, la correzione della sua teoria soggettiva dello

spazio, ecc. si devono a fisici e a matematici. Ben più, si deve a Lobacevski, a Riemann, a Minkowski, ad Einstein, se noi possediamo oggi una teoria dello spazio-tempo più progredita, che ha potuto preparare il superamento della meccanica classica nella relativistica. Il che dimostra che la scienza, quando occorra, va per conto suo e avanza anche su posizioni filosofiche... senza consultarci. Infatti a tutti questi sviluppi utilissimi, che si ripercuotono poderosamente sulla stessa *teoria del pensiero*, i filosofi non hanno in nulla collaborato. Peggio. Ancora non ne hanno seriamente profittato.

Lo stesso va detto dei progressi compiuti dalle discipline matematiche negli ultimi 130 anni (1), senza alcuna partecipazione filosofica, anzi mentre la filosofia professionale ha continuato a distrarsi nei suoi vagabondaggi romantici, inebbriandosi di parole e di frasi.

Intanto il pensiero umano s'è venuto arricchendo di modelli, schemi, procedimenti, di portata universale e non soltanto matematica; chè essi hanno fruttificato per esempio nella fisica teorica e in altre scienze particolari, e rimangono ignorati solo da quei filosofi che pretendono di fare ancora la teoria del pensiero prescindendo da tutti i progressi, anche parziali, realizzati dal pensiero.

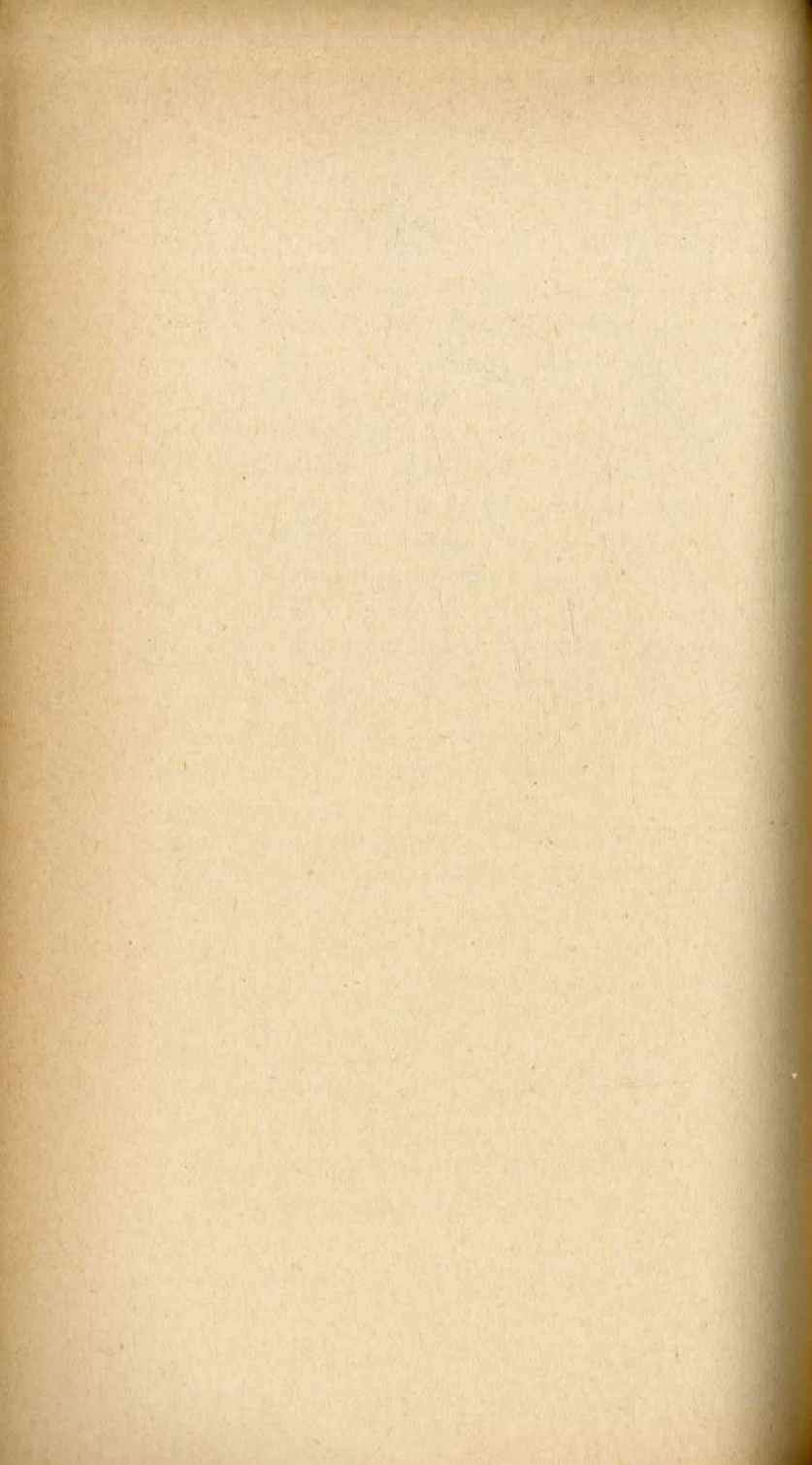
Tutto ciò non è serio, nè utile.

A torto molti filosofi professionali considerano il settore matematico o il settore fisico, ecc. come di-

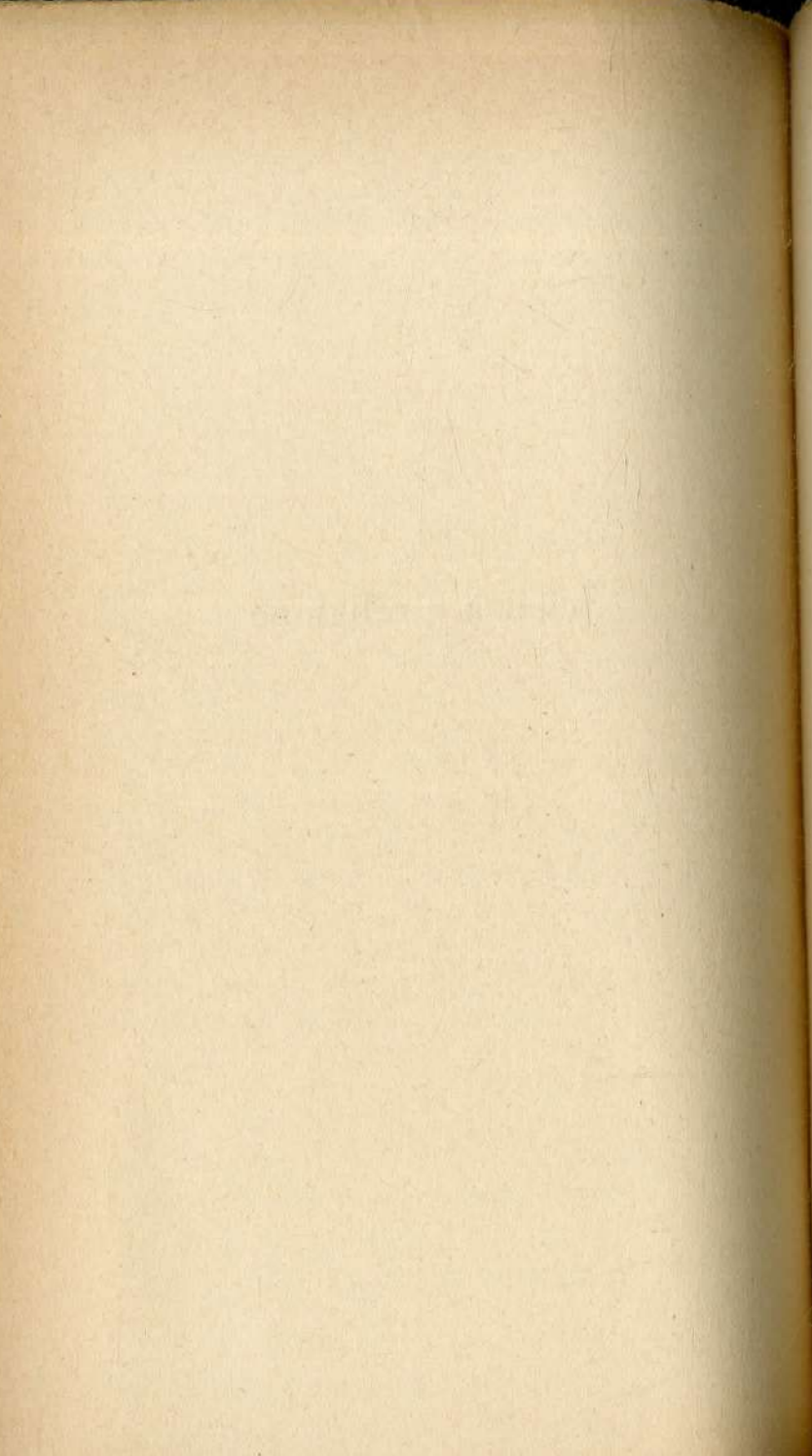
(1) Cfr. il mio saggio: *Matematica e filosofia*.

stinte regioni del pensiero, riaccostabili fra loro e al settore filosofico solo *per incidens* o *per accidens*. Nell'economia generale del pensiero non esistono recinti chiusi, se non provvisoriamente; evvi al contrario una solidarietà funzionale che si fa risentire da ogni punto su ogni punto.

In conclusione: dal reciproco ignorarsi di scienza e filosofia non può derivare che sbandamento per la prima e impoverimento per la seconda. Solo dalla loro strenua collaborazione potrà scaturire il loro mutuo potenziarsi; e sarà dato di apprendere un più cosciente e destro ed esperto impiego di tutte le risorse della mente umana, le attuali e le future, nei continui urti e cimenti di essa con una realtà sterminatamente e stupendamente misteriosa.



Scienza e religione



SCIENZA E RELIGIONE

Non mi propongo in questo saggio di approfondire il fatto religioso in se stesso, ma di esaminarlo nei suoi rapporti con la scienza. E questi rapporti si possono schematicamente ridurre alla seguente triplice alternativa:

- 1° separazione netta tra scienza e religione;
- 2° opposizione;
- 3° accordo e fin collaborazione.

La prima tesi è rappresentata storicamente dalla dottrina della « doppia verità », inaugurata ufficialmente dall'Averroismo e divenuta moneta spicciola nel Rinascimento, ma anche dopo, durante la Controriforma. Oggi ha ancora i suoi rappresentanti isolati, così nel settore scientifico, come in quello religioso.

La seconda posizione si può far risalire a Epicuro, era largamente diffusa nelle correnti « illuministe » e nell'« enciclopedismo » del sec. XVIII (« ce ci tuera cela », « écrasez l'infâme » ecc.), e trionfa

(*) Conferenza tenuta al Lyceum di Firenze il 10 aprile 1935. XIII nella serie: *Il pensiero religioso contemporaneo in Europa.*

oggi nella Russia sovietica, dove si combatte la religione con le armi della scienza (1).

La tesi dell'accordo ebbe nel Tomismo la sua classica sistemazione, con la premessa che in nessun caso le verità di ragione possano essere in contrasto con la rivelazione; ma diventa ammissione di una compatibilità soltanto etica e condizionata nella filosofia critica di Kant e nelle congeneri. La recisa affermazione che esista fra i due campi una « collaborazione » positiva, intrinseca, irrecusabile, proficua, è dottrina che non ha ancora una posizione, dirò così, ufficiale, ma che potrà scaturire a mio giudizio da una critica filosofica più penetrante del pensiero scientifico e del religioso.

Dirò subito qual'è il mio assunto. Giudico il regime della separazione, connesso con evidenti necessità di metodo, ma limitato a queste e inestensibile all'intero processo della scienza e della religione, se non per via di compromessi e di riserve mentali.

Giudico l'opposizione tra scienza e religione possibile solo in linea transitoria e limitatamente al contesto *documentario* a cui i due processi si appoggiano.

Considero l'accordo non solo possibile, ma essenziale e benefico, nell'uno e nell'altro campo.

* * *

La distinzione tradizionale tra scienza e religione si può caratterizzare brevemente così.

(1) Anche per Freud la religione è un'illusione che la scienza basta a distruggere e distruggerà.

Si definisce la scienza come *positività nell'apprendimento della realtà obbiettivamente data*; e la religione come *fede in un'« altra » realtà, una realtà ideale, realtà che sia complementare o correttiva di quella empirica, e in ogni caso superamento, trascendenza rispetto alla realtà empiricamente conoscibile*.

Per quanto plausibili e comode nell'uso comune, queste due definizioni sono inesatte e, prese alla lettera, non vere. Non è vera la definizione della scienza, perchè la sua *positività*, quando è approfondita e controllata fino all'ultimo, svapora in un complesso o sistema di *simboli* e d'*ipotesi*, che vanno oltre ogni esperienza e sono in se stessi di una irriducibile *problematicità*. Come tale, essa abbisogna di un certo supplemento, di una certa integrazione di genere affine a ciò che si suol chiamare *fede*. Senza bisogno di fermarsi a Berkeley, è antica quanto S. Agostino la constatazione, che nell'esistenza di *corpi* noi possiamo soltanto *credere*.

E non è neppure in tutto vera l'anzidetta definizione della religione, perchè anch'essa vanta la sua *positività*, parla in nome di certe *esperienze*, vuol produrre determinati atteggiamenti nella più *concreta realtà*; e nel suo riferirsi a una *realtà ideale* non intende affatto dire che tale realtà sia non positiva, *illusoria*, anzi la pone come realtà delle realtà.

Voi vedete già disegnarsi un lontano senso di convergenza fra i due processi. Il quale si accentuerà se esamineremo più a fondo il fatto scientifico.

* * *

La scienza muove dall'esperienza comune per approfondirla e condurla a un massimo di certezza. Il concetto di *realtà* nel significato corrente è quello di un insieme di cose, di esseri, di *enti* particolari che compongono un mondo quantitativamente e qualitativamente dato, preesistente alla nostra conoscenza e che si offra all'*adaequatio rei et intellectus*. Analizzato, questo blocco o mondo di *enti* si risolve invece tutto in un insieme di *relazioni*. E si danno relazioni variabili e relazioni *costanti*, quali irriducibili a tipi o schemi d'ordine e quali *ordinate*, quali incommensurabili e quali *misurabili*. Or tutta la nostra azione (vale a dire la nostra vita) è sospesa alla possibilità di ravvisare date *costanti* dell'esperienza, su cui fondarci; meglio, se *ordinate*, meglio ancora se *misurabili*. E la scienza è una ricerca metodica, positiva, sperimentale, e in definitiva un costrutto di *costanti ordinate* e, dove riesce, *misurabili* (mediante *misurazioni biunivoche esatte*, o *quozienti differenziali*, o *medie statistiche*). Le cosiddette « leggi della natura », ma anche i comuni concetti di cose, *enti*, ecc., non sono che « invarianti » di certi « gruppi di trasformazioni ».

Se tutti i concetti di *enti*, cose, esseri particolari, si risolvono scientificamente parlando, in *complessi* o, nel caso migliore, in *sistemi di relazioni*, non per questo l'ente, la cosa, ecc. sfuma, si annulla; solo che risulta da una *costruzione secondaria, derivata, indotta*.

Il processo di questa costruzione è uniforme. Ogni *relazione* si pone tra certi termini, che vi sono implicati, vi ineriscono, vi si configurano e complettono in quel dato modo relazionale da noi sperimentato, e da noi così soltanto sperimentabile; termini che tuttavia non sono mai interamente dati nella relazione stessa, nè sono dati come realmente sono. Mediante poi l'*addizione continuata di relazioni* (addizione in cui qualche addendo si somma e qualche altro si elide, e che perciò potremmo assomigliare a un'*addizione algebrica*), mediante, dico, l'*addizione di relazioni anche parzialmente costanti*, medesimamente *orientate tra*, medesimamente *riferite a termini ipotetici*, supposti quale stabile fondamento e ragione delle relazioni addizionate (relazioni similari, omogenee, omologhe, isotrope, ecc.), nascono i concetti che ci formiamo di cose, esseri, enti, ecc.

* * *

Questo punto essenzialissimo va dichiarato meglio con alcune osservazioni e illazioni.

1° Le relazioni sperimentate s'inscenano nella nostra struttura psico-fisica e logico-categorica, ne subiscono le forme e gli schemi, e pertanto vi assumono un significato *simbolico* riguardo ai loro termini sottintesi, i quali non sono mai direttamente sperimentati nè sperimentabili. Per convincersi di questo aspetto necessariamente *soggettivo* delle relazioni fisionomizzate nella nostra esperienza, basti

riflettere che un senso specifico di più o di meno — per esempio quel senso che ci manca per l'elettricità positiva o negativa — produrrebbe le più profonde trasformazioni nella nostra nozione di realtà, visione del mondo, e nella nostra stessa *forma mentis*.

Se indichiamo il viluppo di relazioni, quale si fisionomizza e « appare » nella nostra esperienza, colla parola « fenomeno », possiamo dire ch'esso ha valore di « simbolo » rispetto a quel che non vi appare, ma che ne è il sustrato inaccessibile e per noi irrapresentabile, al quale diamo, per intenderci, nome di « noumeno » (o di « cosa in sè », « realtà in sè » o semplicemente « realtà »), di cui il fenomeno sarebbe una momentanea e fuggevole apparenza soggettiva. Rispetto al « noumeno » tutte le nostre percezioni e immagini, tutte le nostre concettualizzazioni e ideazioni, tutti i nostri contrassegni e mezzi espressivi, dalla più accesa e colorita parola del poeta alla più astratta equazione matematica hanno valore di « simbolo ».

2° Le nostre esperienze, le più semplici e le più complesse, le immediate e le concettualizzate, presentano sempre una loro *orientazione*, un trasporto, un *moto a*, un *senso vettoriale verso* il loro sustrato o correlato noumenico. Ciò si rileva nella localizzazione di tutte le nostre sensazioni, percezioni, immagini, come in tutti i nostri schemi categorici (concetti universali di *sostanza*, *causa*, *fine*, *quantità*, *ecc.*), e fin nei supremi *principi ontologici* che se ne desumono o che li informano (*principio di*

causalità, di conservazione dell'energia, ecc.). Tutti questi schemi mentali dell'apprendere e dell'interpretare non avrebbero senso alcuno, se limitati (come Kant voleva) ai fenomeni, e cominciano a significare qualche cosa, quando si riferiscono, sia pure ipoteticamente, e sempre col sottinteso che si tratta di modi *nostri* dell'apprendere e dell'interpretare, a una realtà integrale, ch'è intima unità di fenomeno (apparenza soggettiva) e noumeno (realtà in sè).

L'*orientazione o senso vettoriale*, tanto di ciascuna esperienza, quanto di tutta l'esperienza nel suo complesso o sistema, verso ciò che si potrebbe indicare come il *rovescio noumenale* o lo *sfondo ontologico* delle relazioni sperimentate, è precisamente ciò che io chiamo: *dimensione trascendentale della esperienza*. Essa non è una ipotesi, ma un fatto, una *posizione* indistruttibile e insurrogabile, una proprietà universale del nostro modo di sperimentare, di conoscere, di agire. La *dimensione trascendentale* è l'*asse di tutta la nostra ontologia* (o nozione della realtà), teoreticamente e praticamente pensata e vissuta. È la saldatura tra fenomeno e noumeno, non perchè ci possa mai condurre a varcare la soglia della *soggettività*, ma perchè ci mette in più stretto e diretto contatto, anzi in un rapporto che può divenire *attivo*, con ciò ch'è oltre il *limite* impervio, eppure mobile, della nostra *soggettività*.

Per chiarire meglio questo punto, mi sia consentita una breve digressione. La filosofia idealistica che fa capo a Fichte considera il *limite* come un'*autolimitazione* dell'*io*, dello *spirito*, della *soggettività*

assoluta, ecc. Si avrebbe cioè una tal quale *partenogenesi del limite nel processo dell'autocoscienza* — unica realtà esistente. — Questo in un primo tempo si è detto del « soggetto assoluto »; ma siccome non c'è alcun criterio sicuro per distinguere l'« io assoluto » dall'« io particolare », finisce col diventare attributo di ciascun soggetto distributivamente. Ebbene, permettetemi di dire che non si poteva pensare nulla di più arbitrario, ma anche di meno intelligente e di meno interessante. Soggettivizzare il limite equivale a sopprimerlo. Sopprimerlo è contraddire alla premessa della soggettività, perchè non si può negare l'esistenza di una qualsiasi realtà extra soggettiva, senza uscire fuori del soggetto, e quindi senza negare l'asserita soggettività; inoltre è chiudere orgogliosamente la porta in faccia a ogni ipotesi di derivazioni, dipendenze, inerenze pretersubbiettive e transubiettive, ma è anche un alterare i termini reali del dramma umano, quel dramma per cui si rende aleatoria, rischiosa e grave di responsabilità la *funzione relazionale* che ogni esperienza tende a stabilire tra la propria realtà e le vicende che l'assediano e spesso travolgono da ogni lato. *Limite obbiettivamente condizionato ed evasione o conquista*: sono questi i termini reali fra cui il gran dramma della spiritualità umana si svolge.

3° Ancora una conseguenza si può trarre dalla premessa che fa della *relazione* la struttura di tutte le nostre esperienze e considera come *indotte, derivate e ipotetiche* le nostre costruzioni di enti, cose,

ecc. La dimensione trascendentale ha una duplice orientazione. V'è un senso di direzione vòlto verso una realtà-in-sè non soggettiva, ed evvi un senso di direzione vòlto verso una più profonda soggettività, un'io più intimo, inaccessibile anch'esso, di cui le esperienze che ne facciamo (e quindi lo stesso io *psicologico* che riusciamo a costruire e in qualche modo e stabilizzare nell'ambito dell'autocoscienza in corrispondenza coi diversi settori di relazioni relativamente costanti) non sono che una proiezione parziale e sempre inadeguata. Evvi in altre parole, oltre tutte le esperienze che realizziamo di noi stessi, un *io* che non ci è meno misterioso e sconosciuto di quanto lo sia ogni altra pur ipotetica realtà noumenale non soggettiva, un vero *ego absconditus*.

Quando noi osserviamo le *relazioni sperimentate* in funzione degli sfondi noumenali, tanto soggettivi, quanto extrasoggettivi, a cui le rispettive *dimensioni trascendentali* si riferiscono, ci accorgiamo che l'esperienza si risolve in una successione di *egofanie* e di *eterofanie*, cioè di *rivelazioni dell'io* e del *non io*: di queste due regioni abissali insondabili, ontologicamente, cioè in se stesse, indefinibili, indelimitabili *neppure fra loro*, inesauribili in qualsiasi esperienza e tali che noi non possiamo mai interamente abbracciarle, nè comprenderle in nessuna nostra raffigurazione simbolica, nè sintesi concettuale.

Aggiungerò che quando ci protendiamo verso la estrema soglia delle relazioni sperimentate noi non sappiamo veramente più con quale sfondo noume-

nale veniamo in contatto. L'esperienza del divino, per es., ha più frequentemente luogo nel più intimo della nostra soggettività e meno in esperienze d'ordine oggettivo. Il più spesso, come nell'esperienza mistica, le *teofanie* avvengono in seno alle *egofanie*. *In interiore homine habitat veritas*, ammoniva S. Agostino.

Una delle posizioni più piatte e superficiali della filosofia corrente è quel considerare l'*io*, il nostro io come un'entità perfettamente nota e soltanto il *non-io* come la realtà da decifrare, in quanto contenuto di esperienza, *oggetto dell'io*. La verità è che il nostro io non ci è meno ignoto del non-io e che tutta l'esperienza si forma e si svolge come confluenza e intreccio di relazioni multiple, serie di serie, aperte da ogni lato, *a parte obiecti e a parte subiecti*, verso inerenze indipendenti dall'esperienza stessa; serie continue e discontinue, coordinate e incoordinate, misurabili e incommensurabili, relativamente stabili o inarrestabilmente evanescenti, che si succedono in quel misteriosissimo « interno di mondo » ch'è la nostra coscienza, luogo d'incidenza fra almeno due mondi, il soggettivo e l'oggettivo, per noi parimenti oscuri e sempre solo parzialmente esplorabili e apprensibili.

Un altro luogo comune è il considerare la realtà in noi e fuori di noi come una quantità data. Noi possiamo stabilire con certezza, che quanto più è sviluppata la struttura mentale che presiede al configurarsi, al rilievo e al comando delle nostre esperienze — e precisamente quanto più numerose e

prensili e sottili e ricche di alternative sono le nostre coordinate mentali o *categorie* —, tanto più di realtà apprendiamo e percepiamo, tanto meglio elaboriamo e promoviamo l'esperienza, l'accresciamo in noi e fuori di noi di contenuto e di determinazioni. Più povero il complesso delle categorie, più esigua e squallida la realtà di cui l'uomo vive e a cui egli dà vita. Più quel complesso si fa multiplo e circostanziato e agile, più si dilata e si arricchisce per noi la realtà che o filtra o si genera in seno alle nostre relazioni di esperienza, nelle vie della poesia e dell'arte, dell'economia e della politica, dell'etica e della religione.

Infine questa nostra realtà è una funzione dipendente così dai poteri mentali di cui disponiamo, come dall'*attivismo* con cui compulsiamo il mistero che ci circonda da ogni lato e vi inseriamo noi stessi. Chi poco agisce poco si conosce. Chi più integralmente e attivamente vive quella che io chiamo « la metafisica del fatto empirico », più complete e attua in sè sintesi piene di realtà e di valore. Più aumentano i poteri mentali, più si sviluppano le possibilità e le vie della nostra realtà e s'innalzano i livelli della spiritualità umana e delle creazioni sue.

* * *

Giunti a questo punto noi possiamo guardare meglio addentro ai due processi che ci siamo proposti di confrontare, lo scientifico e il religioso.

Scientificamente analizzata, tutta l'esperienza si

risolve in relazioni tra termini-simboli di termini trascendentali, e rispetto al tutto non ci è dato formulare che delle *ipotesi* di una portata necessariamente *metafisica*. La *positività* della scienza è tutta nel rilievo il più esatto possibile delle « invarianti » o « costanti » che riusciamo a cogliere e a fissare in una sterminata congerie di relazioni, la più parte inafferrabili e ingovernabili; una positività che per altro si appoggia, di là dal semplice rilievo dei simboli, a ipotesi necessariamente trascendentali e destinate a restar tali, anche quando noi potremo sostituire formule relazionali più precise, nel senso dell'ordine e della misura, alle più imprecise di prima.

Se voi mi chiedete a che punto siamo oggi con la scienza, con le sue « costanti » e misure fisiche, posso dir questo: che l'antico, il classico rapporto tra intuizione sensibile, dato primordiale, e misurazione matematica, applicazione secondaria, vale ancora per l'esperienza macroscopica, cioè più grossolana; ma che, quando giungiamo agli ultimi costituenti del mondo, quel rapporto è invertito. Non l'intuizione precede la misura, ma la misura anticipa ipoteticamente l'esperimento fisico, il quale a sua volta darà della misura una verifica sempre e soltanto indiretta e di fenomeni che noi alteriamo nella verifica. I modelli matematici di cui ci serviamo per l'esplorazione della fisica intratomica sono costruiti con una relativa indipendenza dai dati intuizionali, col solo scopo di farli servire meglio ad esplorare il comportamento dei fenome-

ni; dunque come *ipotesi di lavoro* e strumenti di ricerca, da sostituirsi liberamente non appena si rivelassero inadeguati alle nuove esperienze e inseribili per altri acquisti. Siffatto senso della problematicità vale non soltanto pei singoli modelli matematici (ad es, i « pacchetti d'onde », le « onde di probabilità » ecc.), ma anche per gli stessi supremi principi ontologici (principio di causalità, principio di conservazione dell'energia, ecc.).

Questa più recente evoluzione della fisica matematica, la quale attraverso un ben rude travaglio ha acquistato la consapevolezza del significato problematico e provvisorio delle unità di misura escogitate e degli stessi principi adoperati a scopo euristico, ha un grande valore filosofico; e dimostra che quella beata sicurezza dell'attenersi al dato sensibile, come ad esperienza certa e inequivocabile, cede oramai di fronte alla insicurezza e all'inquietudine. Noi misuriamo soltanto per congetture con modelli convenzionali, giungendo a date approssimazioni, e senza più sapere — come ci si illudeva prima — che cosa misuriamo (1).

* * *

Mentre così si assottiglia il valore di realtà che noi possiamo accordare alle nostre equazioni dell'esperienza fisica o « equazioni di mondo » e vediamo dissolversi la concretezza dei dati sensibili in

(1) Cfr. V. D. e il saggio: *La crisi della scienza*.

un gruppo d'ipotesi lanciate in un alone di mistero, dobbiamo di tanto più avvertire il *realismo costruttivo* dell'azione e appigliarci tenacemente ad esso. È l'azione la *complicatio omnium*, in cui noi mettiamo in equazione noi stessi e il mondo, tutto il nostro sapere e non sapere, e cimentiamo non i soli contenuti di esperienza, ma la nostra stessa mente, tutta la nostra stessa realtà. In ogni caso il risultato dell'azione dà una risposta positiva e negativa e ci convince di verità o di errore, premiando le nostre intuizioni e scelte ben dirette e infliggendoci, a proporzione dei nostri errori, sanzioni immancabili, inovviabili, a volte fatali. Quanto più di vita, quanto più di realtà nostra e non nostra riusciamo ad impegnare nell'azione, di tanto più energicamente costringiamo a rivelarsi quel rovescio noumenale del nostro io e del mondo, che ci trascende e avvolge da ogni lato, dentro e fuori di noi.

Il valore ontologico dell'azione cresce in ragione diretta — forse geometrica — della *complessità* dei suoi coefficienti noti e ignoti, ed è in ogni caso più elevato che quello delle sintesi sempre parziali che noi possiamo cogliere nelle nostre formule scientifiche. Il più spesso infatti l'empiria ha anticipato e anticipa sulla scienza stessa, poichè *la vita non può aspettare e non deve sbagliare*. In nessun caso l'azione può mettersi — se non in pura perdita — fuori o contro le verità della scienza. Ma l'azione non solo le implica, ma va sempre oltre.

Quando poi l'uomo non si limita ad agire per la propria esistenza e conservazione, ma inserisce nel-

la realtà data, in un mondo non umano, il mondo dei propri valori, allora ci troviamo ancora a un piano superiore di complessità di relazioni, ipotesi e rischi corrispondenti, ma anche di risultati proporzionatamente maggiori e più probanti in senso ontologico.

Ecco perchè in una scala di valori ontologici (cioè di valori di realtà e di verità) i valori scientifici rappresentano un primo gradino, una prima approssimazione, relativamente, stabile, ma anche necessariamente unilaterale (*costanza, ordine, misura*); mentre quanto più saliamo verso le attività costruttive, creatrici e realizzatrici di valori umani, queste attività non sono più confinate nella irrimediabile soggettività dei nostri simboli teoretici, ma assumono ufficio di *rivelazione* e d'*incremento* della realtà globalmente presa. *Rivelazione*, perchè solo uscendo dai simboli psicofisici e mentali e cimentando in noi la realtà, e noi stessi nella realtà vissuta, riusciamo meglio a decifrare l'enigma dell'essere e del non essere. *Incremento*, perchè i valori umani sono tutta l'originalità dell'uomo nel cosmo, e costituiscono un aumento assoluto quantitativo e qualitativo di realtà. La « Divina Commedia », le melodie di Bellini, la nostra poesia, la nostra arte, la nostra etica, la nostra religione, sono il fatto proprio e inconfondibile dell'uomo nell'universo, dell'*homo naturae additus*, come intuì Gian Battista Vico; sono quell'*evasione* o *conquista* della spiritualità umana, che lotta col *limite* e coll'*invano*, e accresce, se vittoriosa, la realtà del mondo. In

questa lotta la scienza è uno strumento della spiritualità, poichè anche la scienza è *evasione*, liberazione dalla dipendenza, e *conquista*, rovesciamento della dipendenza dalla realtà data in un rapporto di subordinazione e di comando. Le due posizioni sono intrinsecamente e irrecusabilmente solidali.

* * *

Considerando in questa scala tutte le attività umane e le loro possibilità, non vediamo più ragione di contrasti fra loro, se non per le loro sconnesioni transitorie, parziali, e al più, di ragione *documentale*.

Tutto il pensiero teoretico — sì scientifico che filosofico — esaminato nel piano *critico*, ci appare come un prodigioso congegno in via di sviluppo, ancora imperfetto, lacunoso, incoordinato, ma suscettibile di revisione e di progressi, specie sotto il dettato delle nuove esperienze e rivelazioni, a cui il pensiero dovrà continuamente e viè meglio adeguarsi. Comunque tutte le funzioni e attività di questo prodigioso congegno sono solidali a fronte del problema del trascendente, di cui sono investiti in pieno e di continuo.

La scienza è l'avanguardia dell'esplorazione umana, ma la sua stessa prudente limitazione positiva alle « costanti ordinate e misurabili » dell'esperienza le preclude l'adito a una integrale compulsazione del mistero. Forse i primi risultati della odierna fisica matematica — che hanno aperto nuovi spira-

gli sulla struttura del mondo — le insegneranno a fare un impiego più cosciente, più libero e coraggioso di ipotesi trascendentali (d'altronde insite in ogni suo sforzo di adeguazione) a scopo di ricerca e di invenzione (1). In ogni caso gl'interessi e bisogni supremi della spiritualità esercitano una pressione formidabile, ancorchè non sempre chiaramente avvertita, sulla scienza.

Da canto suo la spiritualità costruttrice non può che illuminarsi e giovare d'ogni avanzamento scientifico, ma dovrà sempre integrarlo con uno sviluppo proporzionalmente maggiore e migliore d'ipotesi trascendentali.

È una constatazione frequente che il nostro sapere scientifico non riduce, ma aumenta i problemi. Quando noi riusciamo a trasferire taluni termini di relazioni sperimentate in blocco, dalla zona dell'incommensurabile al commensurabile, da quella dell'incoordinato all'ordinato, si fa più luce e al tempo stesso più ombra nella nostra conoscenza. Un esempio per tutti: il Freudismo, nel suo sforzo di trovare talune *costanti* nella esperienza estremamente labile e ingovernabile dei sogni, ha moltiplicato notevolmente i problemi della soggettività. Così in tutto il resto,

Dicevo d'altra parte che la vita non può aspettare e non deve sbagliare, perchè ogni errore è seguito dalle sanzioni più gravi. Gli errori si pagano

(1) Sull'impiego delle ipotesi trascendentali nella scienza cfr. i N. P. (vol. I) e gli Atti del XII Congresso N. di Filosofia della S. F. I. 1937-XV.

in tanta perdita di realtà, in tanto abbassamento nel livello della vita, in tanta incapacità o sterilità spirituale, in tanta distruzione di valori umani, faticosamente edificati.

Perciò la vita può essere considerata come un ininterrotto, ancorchè involontario, « *sperimentalismo trascendentale* ». E tutti gli acquisti della spiritualità, in continuo cimento col mistero, siano essi parziali, come le conquiste scientifiche, siano globali come le creazioni di valori spirituali, fondano un vero e proprio « *realismo trascendentale* », quel che io chiamo « *superrealismo* ». In questo « *superrealismo* » le nostre funzioni categoriche, che formano l'ambizione della nostra mente, assumono un ufficio più modesto, principalmente regolativo, mentre l'essenziale è dato dalle funzioni costitutive di valori, onde emerge la nostra stessa realtà spirituale, che può risaltarne in aumento o in diminuzione.

La religione appartiene a questo processo di edificazione di una realtà umana in aumento, di una economia della vita che sia intrinsecamente naturale e spirituale, di un valore immanente e trascendente, perituro e imperituro. Essa è, come tale, al sommo di tutti gli sforzi di edificazione umana.

La scienza non potrà mai contraddire, ma solo avvalorare, convalidare, meglio dirigere le funzioni della spiritualità edificatrice di una nostra realtà più vera e più ricca. Questa reca e recherà sempre in sè a proporzione del proprio grado di fecon-

dità di nuova realtà, la propria giustificazione, la propria *ragione sufficiente*, la propria apologetica. La spiritualità creatrice e costruttrice del mondo dei valori umani è *inconfutabile*.

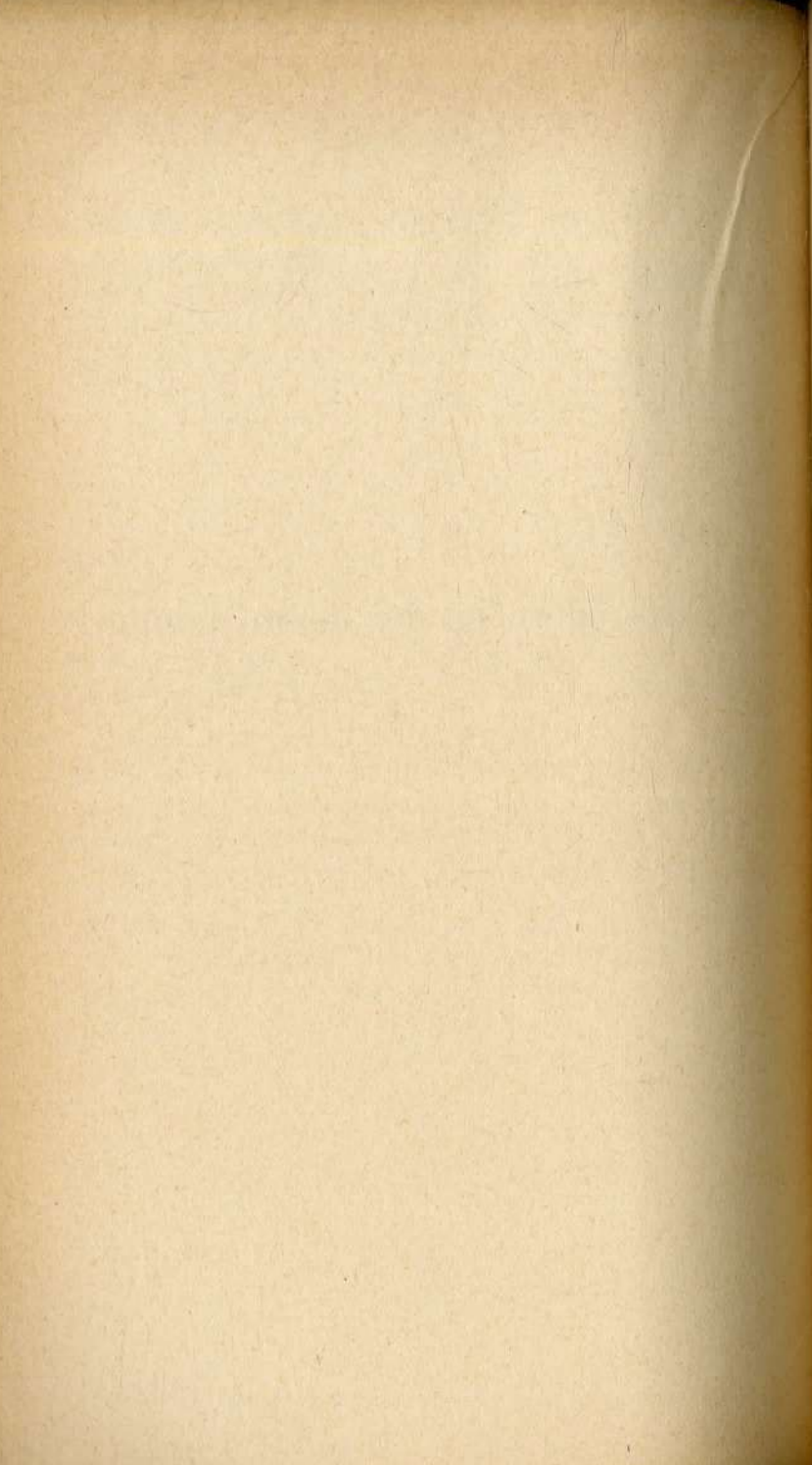
Ecco perchè concludiamo coll'affermare che la scienza non potrà che fornire strumenti di maggiore consapevolezza per l'azione religiosa, e che la convergenza dei due processi, lo scientifico e il religioso, è coesenziale, coestensiva, necessaria, benefica.

L'idea di Dio che è la sintesi massima di tutte le categorie mentali, somma, moltiplicazione, potenziamento all'infinito di ogni dimensione trascendentale, è il principio più alto a cui sia dato alla mente di elevarsi per sperimentare e fondare e organizzare l'*assoluto* nella vita dell'uomo e nel mondo umano. Appellarsi alla scienza, come ancora fanno oggi degli *illuministi* in ritardo, per estirpare l'idea di Dio dalla mente umana, è la più assurda e inane impresa che si poteva immaginare. Chi si illude di collocarsi con ciò all'avanguardia di una nuova umanità, retrocede di millenni nella preistoria della mente umana, cioè della realtà umana.

Entrano via via in crisi, trascinati e travolti dalla crisi perenne del pensiero, le basi delle nostre costruzioni teoretiche, le quali sono tutte e non possono che essere « dialetticamente instabili » e provvisorie. Tanto più riemergono luminose al disopra di tutti i naufragi teoretici, le esperienze più sante e più belle della spiritualità umana; le quali non

solo non possono avere avuto torto neppure teoreticamente, ma sono il costrutto più vero di una storia essenziale dell'umanità, storia intrinsecamente fisica e metafisica, evasione dal limite e progressiva edificazione e conquista oltre ogni limite.

Motivi filosofici del nostro tempo



MOTIVI FILOSOFICI DEL NOSTRO TEMPO

Proporsi di parlare di *motivi filosofici del nostro tempo* significa già assumere che questi motivi differiscano da quelli di altri tempi. L'assunto, per ovvio che sembri, non sarà tuttavia concesso subito e senza riserve da coloro, e non son pochi, i quali assegnano alla filosofia alcuni *problemi eterni*, e dunque sempre quelli e come tali suscettibili di una ristretta alternativa di soluzioni: soggetto — oggetto, realtà — irrealtà, verità — errore, ecc.

Contro questo immobilismo filosofico, secondo il quale noi Occidentali da circa due millenni e mezzo non avremmo fatto altro che segnare il passo sulle medesime posizioni, desidero reagire energicamente e, se occorra, anche eccedendo nella direzione contraria. Reagire: non solo appellandomi a quel senso di generico *storicismo* e di evidente *relatività storica*, a cui tutti poi più o meno si arrendono; ma anche ricavando dallo storicismo e dalla relatività

(*) Conferenza alla Sezione Emiliana, Circolo di Bologna (Aula VII della R. Università) della Società Filosofica Italiana, 17 dicembre 1934-XIII.

alcune logiche conseguenze che, a mio giudizio, non sono state ancora tratte col necessario rigore e con la risolutezza del caso,

C'è infatti di solito nell'apertura mentale del filosofo, professionista o dilettante, un certo *latitudinarismo massimo*, che direi *equatoriale*, nel piano storico, dov'egli tollera e accetta passivamente tutto; e invece una massima unilateralità e intolleranza nel piano teoretico, dov'egli non ammette più che il proprio pensiero. La premessa del latitudinarismo storico è che in filosofia qualunque opinione sia sostenibile, sol che ci sia un filosofo che la rappresenti; e la conseguenza: che tutta la storia della filosofia, in ogni sua parte, abbia, come quadro di tutte le possibilità di pensiero, un valore immanente e offra un interesse sempre attuale per tutti.

Chi vive sino in fondo la vita delle idee, sa invece, in primo luogo, che non è vero che in filosofia, tutte le idee siano professabili, ma solo quelle che rientrano — pur entro ampi limiti di variazione — in un certo *sistema*, ancorchè non rigorosamente formulato, *di ciò ch'è pensabile* allo stato del sapere e dei poteri della mente umana. Al limite massimo si può convenire nel criterio generale — salvo a verificarlo storicamente — che tutto quello ch'era pensabile allo stato di ciascuna fase dell'evoluzione mentale, è stato realmente pensato.

E sa, in secondo luogo, che non è vero che la storia della filosofia sopravviva tutta a se stessa, poichè abbandona per via, come per una selezione naturale, una grande quantità di problemi, tesi e ipo-

tesi divenuti incompatibili e come tali improponibili nelle fasi successive. Tanto improponibili, che a noi riesce, non dirò estremamente difficile, impossibile di ricollocarci nelle disposizioni mentali, da cui affiorarono teorie che oggi non comprendiamo più. E ciò non perchè siano mutati i contenuti di singole dottrine, quale l'*anima* in Democrito, l'*idea* in Platone, il *fuoco* degli Stoici, gli *universali* nel Medio Evo, e così via; ma perchè è cambiato l'intero regime logico-categorico che, presiedeva all'ideazione di fasi oltrepassate della mente dell'uomo, e perchè col regime logico-categorico l'intero orbe intellettuale, « l'universo del discorso », come oggi si dice, è mutato.

Ma se è così bisogna avere una volta il coraggio di trarre da un vaglio storico rigoroso ed esatto le naturali e necessarie conseguenze.

Per agevolare questo lavoro, istituirei accanto alla storia della filosofia una disciplina ausiliaria, che si potrebbe intitolare *archeologia filosofica*, col preciso compito di occuparsi di tutti quei mondi e modi di pensare, che si possono mettere da parte come definitivamente estinti o perenti. E spingerei il parallelismo sino a creare un *museo di filosofia*, dove presentare opportunamente classificate in bell'ordine tutte quelle dottrine filosofiche che appartengono a un passato mentale che non potrà tornare mai più; dalle *idee-sostanze* di Platone giù giù sino ai *giudizi sintetici a priori* di Kant.

E non se ne discuterebbe più.

Vantaggi? ma immensi! Soprattutto quello di sce-

verare a colpo d'occhio tutto ciò che appartiene a processi mentali totalmente esauriti e che non ha più funzione nella vita attuale del pensiero; da ciò ch'è ancora vitale e fecondo; indicare subito alle menti che si volgono alla filosofia non per una curiosità erudita, ma per averne oggi guida e lume, le sole direzioni utili; e infine proteggere i giovani dalla contaminazione che il loro pensiero fresco, vivido, nudrito di esperienza scientifica e di concretezza, fatalmente subisce venendo a contatto con dottrine morte, propinate da uno storicismo piatto, indifferente, mancante di piani e di prospettive. Il guazzabuglio intellettuale che si produce nelle menti immature e indifese dalla critica mescolando ciò che è attualmente pensabile con ciò che è divenuto inconcepibile, o cagiona intontimenti, ove i giovani prendano sul serio e alla lettera dottrine tramontate; o ingenera in essi la convinzione umoristica — reazione salutare e quasi valvola di sicurezza —: che la filosofia altro non sia se non la collana delle idee più strane e più strambe che siano fiorite nei cervelli degli uomini.

Solevo avvertire, quando insegnavo ai giovani: « studiate i classici, ma non fatevi istupidire dai classici ». Purtroppo sono ora convinto, che l'avvertimento dovrebbe esser rivolto più su, a molti docenti, che rimangono impigliati senza sufficiente critica in circoli di suggestioni storiche, senza scampo o con finte uscite. Più su ancora la colpa deve farsi risalire a una certa storiografia filosofica di marca hegeliana; la quale, anzichè studiare le molte filo-

sofie come altrettanti esperimenti di pensiero a volta a volta tentati e abbandonati, nelle circostanze più diverse e nelle più diverse direzioni possibili, riduce la storia delle idee a una *biografia romanzata* di un unico soggetto fittizio: il *Pensiero*; col bel costrutto di non essere più in grado di distinguere, in un campo così immenso e accidentato e tra le più grandi varietà di vegetazioni, le formazioni primarie dalle parassite, il grano dal loglio.

Ed è davvero curioso che, mentre a un medico non si domanderebbe affatto per la sua abilitazione professionale di conoscere tutte le fantasticherie e assurdità, che la storia della medicina registra, invece per la formazione del filosofo si richiede come requisito essenziale, non solo ch'egli conosca a menadito tutte le fantasticherie e assurdità filosofiche di un passato morto e sepolto; ma che egli compia lo sforzo vano di darvi ancora senso e valore per il pensiero attuale.

* * *

Motivi filosofici del nostro tempo, dunque. Motivi, cioè problemi. E problemi che, come vedremo, si pongono in termini interamente nuovi,

La filosofia critica che prendeva le mosse da Kant, ci aveva lasciato in retaggio e insoluto il *problema della realtà*; il quale occupa oggi il primo posto fra i problemi filosofici, quello che un tempo occupava il *problema della verità*.

Il problema della *verità* e dell'*errore* supponeva già ammesso, in modo esplicito o sottinteso, che una

realtà distinta dal pensiero esistesse. Il dualismo tra pensiero e realtà imponeva il problema della relazione tra l'intelletto e la cosa, come cioè ottenere l'*adaequatio rei et intellectus*. Questa era la posizione del *realismo* cosiddetto *ingenuo*. Se invece si sopprime la nozione di una realtà distinta dal pensiero, il problema della verità e dell'errore non ha più senso; perchè tutte le proposizioni debbono essere considerate indifferentemente vere.

Com'è noto, nella filosofia moderna il problema, se una realtà distinta dal pensiero esista, sorse con Berkeley, il quale d'altronde riprendeva il postulato di S. Agostino, che all'esistenza di corpi noi possiamo soltanto *credere*; postulato che aveva ricevuto una impensata conferma dalla arguta critica della *sostanza* in Locke. Per il Berkeley anche quella semplice credenza, per essere una inutile duplicazione dell'esperienza, era divenuta superflua; epperò a semplificar tutto e specialmente il problema cartesiano della relazione fra l'anima e il corpo, doveva bastare l'equazione: *esse est percipi*, cioè la soppressione del mondo dei corpi.

Secondo Kant fu uno « scandalo della filosofia », che non si fosse riusciti a confutare la totale negazione Berkeleyana di un mondo distinto dalla percezione e dal pensiero. Ed egli si lusingò d'avervi posto riparo facendo una ricognizione completa di tutto ciò che nell'esperienza può dirsi *a priori*, cioè *soggettivo* e indipendente da ogni esperienza; il di più non può essere che *oggettivo*, o meglio: sta a testimoniare l'esistenza di una realtà che il sog-

getto non può produrre da sè, con le sole vuote forme *a priori* di cui dispone.

È pure arcinoto, che la soluzione kantiana non persuase nessuno (io stesso ho potuto dimostrare che con Kant non si può fare nè la scienza, nè la metafisica). L'*a priori* nondimeno rimase saldo acquisto della filosofia critica e divenne anzi il problema dei problemi, dando campo alla tesi della *soggettività totale dell'esperienza* o, come usa dirsi, dell'*immanentismo assoluto*. Sotto le denominazioni più diverse: relativismo, solipsismo, fenomenismo, empiriocriticismo, pragmatismo, intuizionismo, neoidealismo, ecc., il postulato sostanzialmente berkeleyano della equazione *realtà = pensiero* ha dominato e domina, salvo pochissime eccezioni, nella filosofia contemporanea.

Confrontato questo orientamento filosofico quasi generale, con lo spirito dei tempi in cui viviamo, ne risulta tuttavia una situazione paradossale. L'uomo moderno è tutto proteso alla conquista della signoria sul mondo fisico, ch'egli sente non umano. Ha sete di realtà e bisogno di certezza. Il problema della realtà, o problema ontologico, appartiene tanto alla filosofia quanto alla scienza. Ebbene, per ottenere risposte in qualche modo concludenti e positive, l'uomo moderno ha dovuto lasciare da parte la filosofia e rivolgersi alla scienza. E la scienza ha dovuto a sua volta proporsi da sola e risolvere per vie proprie problemi di ontologia, cioè di corrispondenza tra pensiero e realtà, che prima essa trovava risolti dalla filosofia. Bisogna anzi dire che, den-

tro certi confini, li ha risolti affermativamente, come dimostrano le superbe conquiste della tecnica. La scienza avanza dunque in un ordine di verità intrinseche senz'alcun ausilio della filosofia. Se non possiede il vero, dev'essere nel vero. In ogni caso ha scelto e rafforzato da sè posizioni che un tempo ricevevano la loro principale fondazione e giustificazione dalla filosofia e avevano un valore filosofico indiscusso.

Da canto suo la filosofia s'è rifiutata di collaborare con la scienza, giudicata da lei *cognitio inferior*; e infatti non ha dato impulso e neppure occasione a una sola scoperta o teoria scientifica. Ha dichiarato illusorio il *limite*, illusorie quindi le empiriche lotte, illusoria la conquista su qualche cosa che non sia il pensiero. E chiusa nella *turris eburnea* dell'immanentismo assoluto si è estenuata nello sforzo di ricavare tutta la realtà dal pensiero, dal'intuizione, ecc. L'*attualismo* di Fichte ha riportato nuovi e incredibili successi.

Contemporaneamente son venuti anche meno due piloni dell'ontologia classica, e il pensiero filosofico ne è stato ancor più sospinto entro le maglie di un soggettivismo completo: l'uno nel campo logico, l'altro nel campo matematico.

Nella logica si è raggiunta la prova — e di ciò si fa merito a Ludwig Wittgenstein, con le sue « tavole di valori » o « matrici » — che essa è interamente *tautologica*. La teoria delle forme logiche è divenuta teoria delle *tautologie*.

Nella matematica l'accrescimento libero dei nuovi

modelli si è compiuto di là da ogni intuizione sensibile e in una sfera che potrebbe dirsi metalogica. Sembra che la moltiplicazione prodigiosa degli enti e procedimenti matematici degli ultimi anni abbia avuto la principale preoccupazione di far perdere ogni traccia di realtà sensibile, anche là dove la matematica attingeva a dati dell'intuizione.

Di supremi criteri logici e matematici della verità ontologicamente intesa, come ancora per Leibniz e per Kant, ma anche per lo stesso positivismo da Comte a Ardigò, non si può dunque più parlare.

La filosofia è giunta così all'angolo morto di un soggettivismo totale delle forme e del contenuto delle esperienze; mentre la scienza continua ad avanzare per conto suo come può, « veluti dictante mundo » e senza l'impiego di alcuna bussola filosofica.

Evidentemente una siffatta situazione, sconnessa, contraddittoria, e che nel settore della filosofia sa di autolesionismo, non può durare.

Ed è ormai universalmente sentito il bisogno di una nuova impostazione del problema della realtà. Tale impostazione non può esser data che da una nuova filosofia.

* * *

Prima di andare avanti con questa affermazione, desidero intanto avvertire, che su quel che si debba intendere per *una nuova filosofia* corrono molti equivoci,

Comunemente si aspetta, che un nuovo grande e

compiuto *sistema di filosofia* si opponga ai sistemi precedenti. Invece il passaggio da tutta una corrente filosofica già sistematizzata, e che vanta dei sistemi appunto perchè è in via di esaurirsi, a un nuovo indirizzo del filosofare, avviene in modo appena sensibile, quando taluno riprenda un problema fondamentale (come ad es. il *problema della realtà*) al suo punto di origine e vi introduca una variante o alternativa apparentemente lievissima, ma non considerata prima. Da quel nuovo punto di origine si diparte tutta una nuova corrente filosofica, in seno alla quale matureranno i sistemi dell'avvenire. Il sistema Leibniz-Wolff era infinitamente più compiuto e monumentale della Critica kantiana.

Aggiungerò che tutta la storia della filosofia si può riassumere in una serie apparentemente assai tenue di alternative in taluni pochi problemi dominanti; ma che tali alternative vengono formulate per lo più con una lentezza esasperante, che impiega secoli e talvolta millenni per il passaggio dall'una all'altra.

Qualche esempio.

La ricerca degli elementi del mondo nella filosofia greca. « Esiste un elemento solo? qualitativamente determinato? indeterminato? Se uno, è questo? o quell'altro? O sono quattro? O innumerevoli? Numericamente ordinati? Mutabili? Immutabili? Sono sole quantità? Si combinano a caso? O secondo un'intelligenza?... ». A ciascuna alternativa, una grande filosofia. Ma tutte quelle alternative, che noi possiamo oggi compendiare nella sintassi di un

sol periodo, hanno impiegato quattro secoli e più per affacciarsi alle menti dei pensatori più geniali.

E gli *universali* del Medioevo? Pei realisti peripatetici erano *in re*. Pei neoplatonici, *ante rem*. Pei nominalisti, *post rem*. Pei conciliatori: *ante rem*, *in re*, e *post rem*. Non più che quattro alternative: quattro secoli di baruffe per formularle e due altri ancora e più per smaltirle. Ancora sulla fine del sec. XV Nicoletto Vernias professore a Padova disertava della *Quaestio an dentur universalia realia*.

Tutto l'*empirismo* da Aristotele a Locke aveva accettato per venti secoli, come una legge fondamentale immutabile, il principio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Sopraggiunge Leibniz, riprende il colloquio con Aristotele e aggiunge alla formula un piccolissimo inciso, un codicillo apparentemente insignificante: *nisi ipse intellectus!* « Nulla..., fuorchè l'intelletto stesso! ». Ebbene questo prodigioso « nisi... » è proprio esso che ha inaugurato la *filosofia dell'a priori* di due secoli e mezzo, la filosofia nella quale noi ancora oggi viviamo, e dalla quale non caviamo i piedi.

* * *

Tornando ora al nostro problema della realtà, ci domanderemo: è possibile riprendere il colloquio su questo problema al punto in cui ce lo hanno consegnato Leibniz e Kant, il primo coll'iniziare la *filosofia dell'a priori*, l'altro con spingerla alle ultime conseguenze?

Proviamo a ragionare così.

Diamo per totale la *soggettività* dell'esperienza, nelle sue forme e nei suoi contenuti. Ma perchè tali forme e tali contenuti avrebbero poi un'esistenza *soltanto* soggettiva, un valore *soltanto* soggettivo? Per affermare ciò, bisognerebbe poter uscire dalla soggettività, trascenderla, evadere da tutti i suoi limiti, invadere la sfera della non soggettività, fare dell'ontologia negativa, ma pur sempre dell'ontologia, e infine contraddirsi. L'immanentismo assoluto non può chiudersi in se stesso, che a prezzo d'inconsequenza, cioè con asserire e trascendere, affermare e negare il *limite* nell'identico atto di pensiero.

In altri termini la soggettività dell'esperienza, quanto più è energicamente e radicalmente proclamata, tanto meno autorizza ad *affermare*, ma neanche a *negare* alcunchè intorno a una realtà *non* soggettiva, che oltrepassi l'esperienza, e si distingua e contrapponga rispetto ai singoli nostri atti d'intuizione o agli stessi schemi universali del nostro pensiero.

Per Kant, ad esempio, bastava che un principio, uno schema, una forma di esperienza fossero *universali e necessari*, per dichiararli *a priori* e di conseguenza *soggettivi*. *Concediamo* pure che fossero *a priori*, ma perchè anche *soggettivi*? E non potrebbe invece appunto il carattere di universalità, di necessità, di absolutezza essere il riflesso, il segno e il simbolo, l'*indice* di un quid di *analogon* in un *ordine reale*, che vi corrisponda, sia pure in termini

per noi direttamente inaccessibili e non altrimenti rappresentabili, se non sotto la specie di quei nostri schemi e simboli? Più avveduto e prudente di Kant, Leibniz riconosciuta la soggettività del nostro spazio fenomenico, lo lasciò sussistere come *phaenomenon bene fundatum*, cioè quale analogia intuizionale di dati rapporti ontologici di coesistenza, da noi percepibili soltanto così, poichè è legge, che ogni monade rifletta in sè l'universo secondo il suo punto di vista,

E in conclusione: giacchè movendo dall'esperienza e rimanendovi necessariamente confinati noi non possiamo nè affermare, nè negare nulla in senso ontologico, la realtà, se una ve n'è, non perciò svanisce o si annulla, ma rimane per noi allo stato di *problema*.

Soggettività e non soggettività sono due termini correlativi, inscindibili, con la sola differenza, che il primo è un dato *positivo* e il secondo è *problematico*.

La *realtà come problema*: ecco la nuova alternativa che viene a inserirsi tra la tesi che affermava dommaticamente l'esistenza di una realtà distinta dal soggetto, come faceva il positivismo; e la tesi di chi la negava altrettanto dommaticamente, come ancora oggi fa l'immanentismo assoluto e l'idealismo. Ciò posto il *problema della realtà* si pone oggi così: « data la soggettività delle forme e dei contenuti delle esperienze, l'esistenza di una realtà che se ne distingua e vi corrisponda non può essere nè affermata, nè negata; essa è *problematica* ».

Questa problematicità di un reale distinto dall'esperienza, di un *quid* che trascenda tutta la ricettività e tutte le attività soggettive, e nondimeno in qualche modo vi inerisca e vi si riveli, è una « posizione assoluta ». Come tale è insopprimibile e inesauribile. Essa solo impone un ulteriore problema: a quali caratteri noi potremo ravvisare e sceverare esperienze illusorie da esperienze aventi un qualche grado di valore ontologico. Risorge vale a dire, ma in termini nuovi e più drammatici, il *problema della verità e dell'errore*. Drammatici, perchè le stesse soluzioni, per altro più pratiche che teoriche, tutte provvisorie, tutte parziali, tutte più o meno approssimative, e in ogni caso tutte realizzate in termini di esperienza, epperò sempre simboliche, a nostro rischio e pericolo, non perdono mai il loro carattere strutturale *problematico*, se non in nostri atti di fede, insiti nelle nostre certezze scientifiche, tecniche e morali.

Circa il criterio differenziale, qui mi limiterò a dire che, sia istintivamente e sia riflessivamente, noi ancoriamo le nostre convinzioni di realtà, appigliandoci al criterio dell'*invarianza* nella variazione delle circostanze. È il criterio di cui più ci serviamo per orientarci nelle nostre esplorazioni ontologiche. Per noi è indice di realtà, se date esperienze, più precisamente date *relazioni* sperimentate, rimangano *invarianti* rispetto a un certo gruppo di *coordinate* o di *dimensioni*, vale anche a dire rispetto a un certo gruppo di *trasformazioni*, le quali obbediscano a un loro « postulato di continuità vincolata ».

Tutte le nostre soluzioni di ordine ontologico, sperimentali sempre, hanno il loro *fulcro di positività* nelle costanti delle esperienze (cioè in *relazioni* che si ripetano: *relazioni ordinate*, in taluni casi *misurabili*, meglio se rinnovabili a volontà); e acquistano un loro senso necessariamente *metafisico* nelle interpretazioni trascendentali e necessariamente *ipotetiche*, comunque insopprimibili, che noi diamo di tali *costanti*.

Ma il lato più interessante di questa « posizione assoluta », per cui essa può costituire la piattaforma di nuovi, imprevedibili e innumerevoli esperimenti di pensiero, è che essa è il piano di convergenza fra tutte le *attività teoretiche*, nei loro più moderni congegni; ed anche di tutte le *attività assiologiche e costruttive*, le sole feconde di realtà umane.

In primo luogo in questo piano di convergenza s'incontrano, fino a combaciare, le posizioni più avanzate della filosofia critica con quelle più progredite della scienza. Scienza e filosofia vi solidalizzano finalmente in modo totale, perfetto, definitivo.

Lo studio delle strutture mentali, nelle loro componenti psicofisiche e logico-categoriche, è pervenuto oramai in modo non più dubitabile (*V. D.*), a dare significato di *simbolo* a tutte le configurazioni delle esperienze e valore *strumentale* e *ipotetico* a tutte le nostre *coordinate mentali* o *categorie*, e ai principi ontologici, di cui ci serviamo come sistemi di riferimenti per interpretare, disciplinare, organizzare, dirigere le nostre esperienze. Schemi logici,

categorie, principi supremi di un ordine reale (causalità, conservazione, finalismo, ecc.) non sono nulla più per noi che « ipotesi di lavoro ». E dunque *problematicità* nelle funzioni ontologiche della nostra mente.

In logica sono specialmente orientati in senso problematico tutti i nuovi disegni di una « logica a più di due valori » o « plusvalente », che introduce nell'alternativa tradizionale soltanto duale: *verità-errore*, un terzo valore o più valori o infiniti valori intermedi, per esprimere la *possibilità* e i suoi *gradi*. L'induzione imperfetta viene così a saldarsi col calcolo delle probabilità. E dunque, *problematicità* anche nelle funzioni logiche (2).

Anche la *logica categorica* da me proposta, col riflettere in sè gli schemi ipotetico-costruttivi delle nostre categorie, partecipa della *problematicità* generale del pensiero (3).

Infine nelle applicazioni della matematica alla realtà, e più specialmente alla nuova fisica, le antiche frontiere tra osservazione e induzione, tra esperienza e concetto, tra realtà data e misura, non sono soltanto spostate, ma invertite. E tutti i modelli matematici di cui ci serviamo, per accostarci più intimamente al dinamismo dei fenomeni, diventano sempre meno intuitivi. Il concetto tradizionale, direi pitagorico, di misura è abbandonato e assorbito nel concetto più complesso di *dimensione*,

(2) Cfr. il mio saggio *Probabilismo e certezza*.

(3) Cfr. il mio saggio: *Nuove vedute logiche*

intesa, alla maniera di Cantor, come *continuità di un comportamento* o, come oggi si dice, di un *effetto*, anche se spazialmente irraggiungibile. Ciò è apparso con maggiore evidenza nell'impossibilità in cui ci siamo trovati di mantenere il modello corpuscolare dei *quanta* di energia, necessariamente *discontinuo*, accanto al *modello ondulatorio* dell'energia, necessariamente *continuo*; donde i tentativi di sintetizzare i due momenti in modelli più complessi, quali i *pacchetti d'onde* o le *onde di probabilità*, ecc., ai quali non si può dare un senso non strettamente matematico. Chè se ad onta di questo divorzio tra intuizione e realtà fisica, noi continuiamo a conquistare poteri sul reale; posto che non è il caso di pensare nè a un'armonia prestabilita fra fisica e matematica, nè a un semplice caso fortuito e fortunato; se ne deve concludere che ci troviamo di fronte a sforzi ben diretti del pensiero umano, il quale si serve di tutte le proprie risorse, di tutti i propri schemi, anche con significato soltanto *strumentale e ipotetico* per raggiungere approssimazioni intrinseche sempre maggiori verso un *quid* che resta irraggiungibile, così per la via dei sensi, come per la via dei concetti. Sembra insomma che la fisica matematica faccia oggi suo il motto: *allez en avant et la foi vous viendra*. E allora, *problematicità* anche nella scienza.

* * *

La nuova impostazione del *realismo* come *problema* rende estremamente prezioso ogni *sperimento*, quale unico mezzo di approfondimento e di approssimazione delle esperienze, e quale criterio distintivo tra *verità* ed *errore*.

Ciascuna particella di esperienza assume un valore teoretico incalcolabile, perchè insurrogabile.

Ma anche il concetto di esperimento va profondamente modificato e ampliato. Modificato, perchè lo *sperimentalismo* a cui il nuovo realismo si attiene, è uno *sperimentalismo integrale*, nel senso che esso non si applica più soltanto ai contenuti di esperienza, ma investe la stessa struttura logico-categorica delle relazioni sperimentate, e dunque risale alla nostra stessa mente.

Nel cimento con una problematica realtà in sè noi non eccitiamo soltanto *risposte*, ma controlliamo le nostre proprie *domande*; non verifichiamo soltanto i cosiddetti dati dell'esperienza, ma mettiamo a una prova che può esser decisiva le premesse concettuali dell'interrogatorio ch'è rivolto dubitativamente in ogni nostro giudizio ed in ogni nostra azione, alla realtà subbiettiva e obbiettiva da noi esplorata e approfondita.

Ampliato, perchè troppo restrittivo e unilaterale è il concetto di *sperimentalismo*, quando viene applicato a un mondo dato, di cui l'uomo sia soltanto *spettatore*. « *Ihr kennt nur Kenntniss* » — voi non conoscete che conoscenza — rimproverava già Goe-

the, cioè una conoscenza passivamente accettata. Ma vero non è soltanto ciò che è, vero è anche e non meno, e forse più ciò che si fa: *verum est id quod fit*. La realtà di cui noi siamo attori, non è meno realtà di quella che c'investe e limita da tutti i lati.

Ed ecco che il piano di convergenza delle *attività teoretiche* si allarga smisuratamente, in ragione della sua più interessante problematicità, ed anche di uno sperimentalismo di più in più complesso che vi ha luogo, sino a comprendere tutte le *attività valutative e costruttive*.

L'ontologia umana non è circoscritta alle sole costanti dell'esperienza fisica e ai soli e pochi modelli logico-matematici che noi siamo fin qui riusciti a escogitare e, lasciando da parte molti residui, ad applicare. Essa comprende in primo luogo la vita, ch'è già di per sè un cimento ed un esperimento continuo di verità, imperfettissime ed empiriche quanto si voglia, ma senza le quali essa non potrebbe durare un'ora sola (noi non possiamo pensare senza errore, ma neanche vivere senza verità); comprende tutto il mondo dei valori umani, che per essere il prodotto di quel laboratorio misterioso ch'è la nostra interiorità, non impegna meno tutti i coefficienti della realtà, soggettiva e oggettiva, nel suo essere e nel suo farsi; comprende non soltanto la trasfigurazione del mondo dato in senso umano, ma anche la creazione di realtà umane, che la stessa natura non conosce, com'è evidente nelle invenzioni della tecnica, della poesia e dell'arte e nei prodigi

spirituali dell'eroismo e della santità.

Sono anche queste delle realtà, che per essere umane, non si ha il diritto di relegare fra le illusioni, ribadendo lo strano errore di prospettiva dell'uomo che crede in quel che non sa e non crede in quel che fa.

E sono realtà che sfidano il *limite* della soggettività; realtà che, se mai, possiedono una più immediata certezza, che non tutto quanto di problematico incide di non soggettivo nelle nostre comuni esperienze; realtà che l'*homo naturae additus* pone in essere, quando un Bellini canta le sue melodie o un Raffaello dipinge le sue *Stanze*; realtà che la spiritualità trionfante, individuale e associata, crea, quando vince tutte le dipendenze naturali e produce aumenti assoluti di realtà umane e di valori umani in un mondo non umano.

Forse noi anzi dobbiamo rovesciare la scala ontologica tradizionale, che assegnava il massimo grado di positività alle esperienze cosiddette oggettive e lo negava alle soggettive; e dovremo riconoscere che proprio nella creazione di valori umani, e cioè nella esperienza a torto ritenuta soltanto soggettiva, l'uomo raggiunge i fastigi della sua ontologia più convinta, più piena, più concreta, più probante.

* * *

Tali a me sembrano i principali motivi filosofici del nostro tempo, i quali non ritengono più nulla dei caratteri riposanti delle concezioni del passato,

allorchè prefissavano tutte le posizioni reciproche tra soggetto e oggetto, realtà e irrealtà, verità ed errore, e tracciavano il processo logico e ontologico di sicura e progressiva adeguazione dell'io al non io.

E neppure seguono le filosofie immanentistiche nel giuoco illusorio di una alterna autogenesi e soppressione del *limite*.

Certo è inquietante la situazione di questo nostro soggetto immerso in una realtà tutta e sempre problematica, evanescente o soverchiante, fatua o strapotente; di quest'io sospeso fra due abissi, interiore ed esteriore, nei quali non giungono nè gli scandagli troppo corti e grossolani della nostra sensibilità, nè le congetture, più o meno arbitrarie dei nostri imperfettissimi e insufficientissimi modelli concettuali e verbali (1).

Assediato da dipendenze di cui non comprende l'origine, trascinato nel flusso di eventi di cui non vede la fine, minacciato di sanzioni mortali a ogni errore, smarrito in un continuo incerto ondeggiare tra il possibile e l'impossibile, combattuto e diviso tra continue alternative tutte ipotetiche e perigliose. un tal soggetto non sussiste che nella lotta e non realizza se stesso e i propri valori che per conquista. E tutto dev'essere conquistato. La vita, la salute, ogni pur empirica e provvisoria verità, la bontà, la giustizia, la bellezza, il regno dei cieli..., o sono la conquista di ogni momento o non sono.

Situazione inquietante, perchè guerriera. Ma an-

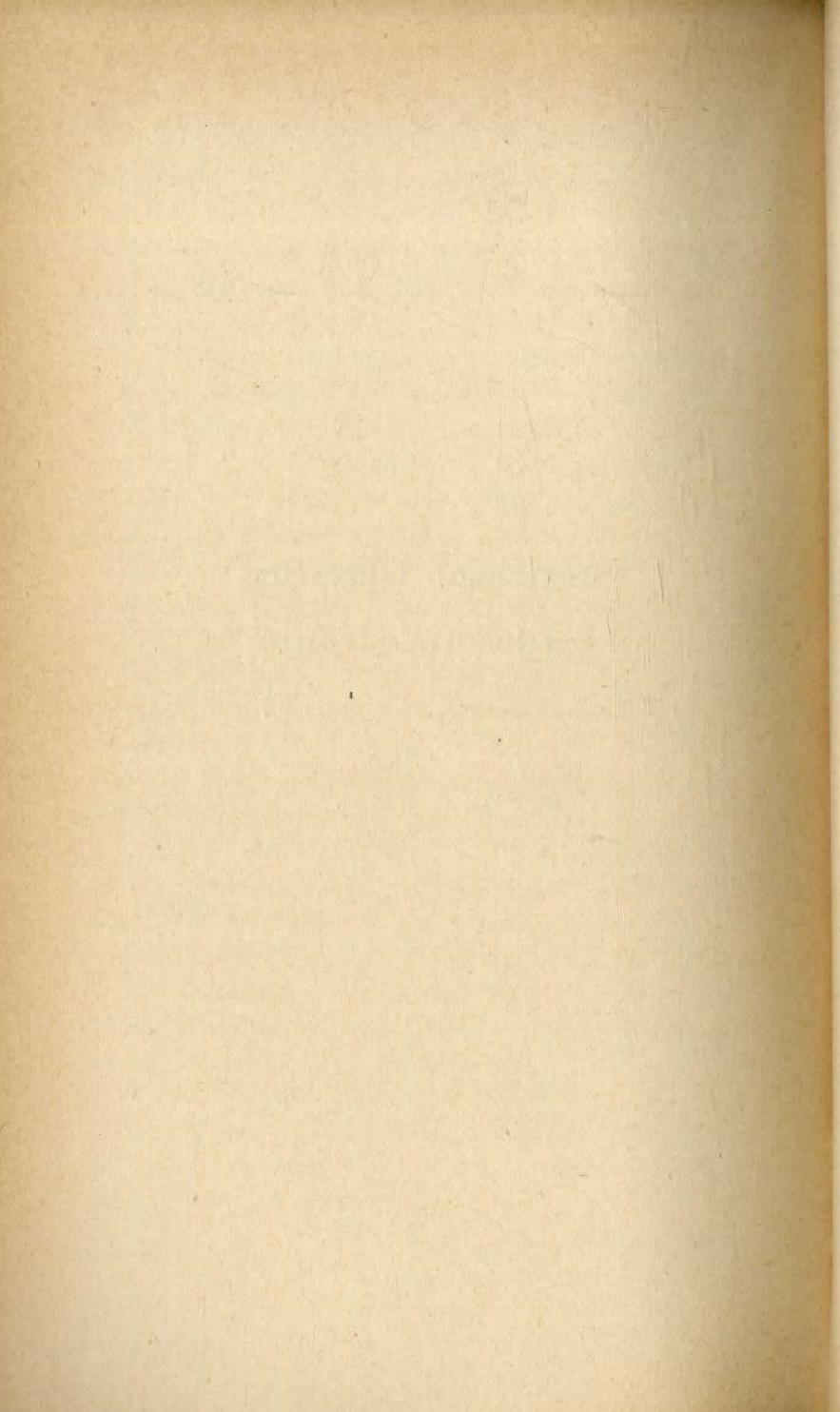
(1) Cfr. V. D. e *Nuovo Realismo*.

che di tanto più meritoria diventa la vita della spiritualità che vince e afferma la propria realtà, sperimentando a tutto proprio rischio nel dubbio e nell'ardimento i propri modi di essere e non essere, di crescere e di perire.

E situazione illuminata dalle esperienze storico-collettive più belle e più sante che l'umanità vanta. Perchè quanto più difettano o vacillano i puntelli ontologici concettuali, teoretici, tanto più debbono supplirvi le certezze morali, tanto più valore acquista il patrimonio spirituale accumulato nel travaglio e nel vaglio dei secoli e dei millenni; patrimonio che custodisce il segreto dell'ontologia umana più preziosa, più vera e più sicura, un'ontologia che reca nella propria fecondità di bene la più convincente giustificazione e una sua inconfutabile apologetica.

E situazione nella quale sono impegnate in uno sforzo sinergetico tutte le potenze dello spirito umano: filosofia e scienza, economia e tecnica, etica e politica, poesia e religione; poichè nella confluenza di tutte le esperienze votate a un incremento assoluto della realtà umana e dei valori umani nel mondo, si riconoscono e ritrovano tutti gli spiriti più costruttivi: il teoretico e il tecnico, il poeta e l'inventore, il santo e l'uomo di Stato.

**Storicismo filosofico
e filosofia vivente**



STORICISMO FILOSOFICO E FILOSOFIA VIVENTE

Un mio professore di filosofia del diritto, che ebbe al suo tempo una certa voga, oggi quasi del tutto dimenticato, Raffaele Schiattarella, cercava di distogliermi dallo studio della storia della filosofia, dicendo ch'era la storia degli errori del pensiero umano,

Positivista, egli avrebbe disegnato un sistema di filosofia del tutto nuovo come si traccia il piano di una città da fondare, facendo completa astrazione dal passato.

L'immagine è di Cartesio, il quale assomigliava tutta la filosofia anteriore alla sua, appunto a una vecchia città costruita e ampliata e rifatta in tempi diversi, senza un piano prestabilito, secondo il mutare dei bisogni, dei gusti e delle circostanze.

Sola differenza tra Cartesio e Schiattarella sotto questo riguardo, che il primo prendeva a guida per

(*) Discorso alla Sezione di Napoli della Società Filosofica Italiana, tenuto nell'aula De Sanctis della R. Università l'8 aprile 1935-XIII.

la condenda città del pensiero umano la *ragione*, il *lumen naturale*, l'altro la *scienza*: quella scienza, sulla quale la filosofia della seconda metà del secolo XIX, stanca e annoiata dei vagabondaggi della filosofia romantica, aveva trasferito le proprie assolutezze, certezze, speranze.

Debbo dire che qualche cosa dell'insegnamento dello Schiattarella ho ritenuto. Non già che sia valso e staccarmi dal coltivare la storia della filosofia; chè anzi pochi forse vi hanno frugato dentro con tanta ansietà, e fino alle minuzie. Posso tuttavia, tirando oramai le somme, affermare con sicurezza questo: che la storia della filosofia mi ha insegnato più che altro come io non dovevo filosofare.

Questa constatazione, lo confesso lealmente, sorprende innanzi tutto me stesso, perchè si tratta di un risultato non voluto, non cercato, anzi ottenuto contro ogni mia aspettativa e contro il mio schietto proposito, ch'è stato sempre quello d'imparare da tutti.

Ma a costo di sorprendere voi, debbo aggiungere, che considero questa non come una esperienza soltanto mia, perchè sono oramai convinto che la storia della filosofia serva a insegnare a tutti principalmente come non si debba filosofare più.

* * *

Ad evitare equivoci difenderò il significato vero di questa mia proposizione tanto dai facili consensi, quanto dai necessari dissensi.

Contro i facili consensi avverto subito che non intendo questa proposizione nello spirito di quell'ovvio e comodo *relativismo storico*, per cui tutti in definitiva ammettono, che ogni epoca debba avere la propria filosofia; e neppure nel senso che la filosofia sia un prodotto estroso, analogo nelle sue sintesi supreme alla poesia, e che per questo si muova in una continua ricerca di novità e di originalità.

La briciola di vero che queste due affermazioni contengono è troppo compromessa con tesi vaghe e, prese in assoluto, erronee, per accordarsi con quella che a me sembra la retta interpretazione del divenire filosofico; il quale cambia, sì, ma non per una connessione soltanto temporale, nè con una libertà assoluta.

Per illuminare meglio la mia tesi, gioverà di più esaminare i radicali dissensi ch'essa non può non provocare.

E io la discuterò con due gruppi di oppositori.

* * *

In più largo schieramento le si opporranno coloro, e non son pochi, nè poco autorevoli, i quali assegnano alla filosofia alcuni *problemi eterni*, e dunque sempre quelli e suscettibili per giunta non di un numero indeterminato, ma anzi di una ristretta alternativa di soluzioni di un certo tipo, fra le quali il pensiero umano si aggirerebbe perennemente: io-non io, soggetto-oggetto, essere-non esse-

re, verità-errore, materia-spirito, immanenza-trascendenza, ecc.

Secondo questa veduta la storia della filosofia non farebbe che approfondire sempre i medesimi problemi, con necessari ripensamenti e ritorni di tesi e ipotesi, ogni volta riprese e aggiornate, ma non mai esaurite. Perciò essa avrebbe tutta un valore sempre attuale.

Insomma il *relativismo storico-filosofico*, da tutti in fondo accettato, avrebbe il suo contrappeso in questa specie di *immobilismo dei problemi filosofici* e delle loro soluzioni fondamentali o *soluzioni-tipo*, dalle quali non si escirebbe mai.

Ebbene, dirò francamente che qui si scambia a un di presso un *fatto* con una *legge*.

Può essere un fatto storicamente dimostrabile, sebbene con alcune riserve, che il pensiero filosofico del nostro Occidente si sia svolto per circa due millenni e mezzo entro alcuni termini approssimativamente costanti. Ma da ciò non consegue nè una necessità assoluta, nè una legge eterna,

Bisogna anzi chiedersi: in primo luogo se si tratti di una stabilità effettiva o apparente; e dato che effettiva non sia fino a qual punto e in quale senso si possa parlare di una stabilità relativa; indi ricercare le ragioni o condizioni di essa; e dato che la stabilità non sia *necessaria*, esaminare se sia *utile*; infine, se non utile, in qual modo possa o debba venire modificata.

La prima e precipua premessa dell'*immobilismo filosofico* è: che mutano, sì, i contenuti del pen-

siero, ma non muti la mente dell'uomo. Tutta l'evoluzione filosofica si applicherebbe quindi ai contenuti.

Invece se problemi che preoccuparono e dottrine che ebbero autorità, diffusione, efficienza nel passato sono divenuti improponibili allo stato del nostro sapere, e anzi addirittura incomprensibili alla nostra intelligenza, è segno, che non solo i singoli contenuti sono mutati, ma che l'intero nostro regime mentale è divenuto fundamentalmente diverso. Tanto vero che noi ripensiamo Democrito e Platone, Aristotele ed Epicuro, Zenone e Plotino, ecc., ma a modo nostro, traducendone le formule in quelle attualmente consentite alla nostra forma mentis e travasandovi senza volerlo dei contenuti nuovi, impensati all'origine. Così è che non ci accorgiamo neppure, che le menti dei greci erano ancora di una rozzezza arcaica, la quale ci è diventata inverosimile e incredibile, sol perchè a noi è diventato impossibile di ricollocarci nelle condizioni mentali di quei primitivi di genio, ma primitivi.

Dove un problema, una dottrina ci sono divenuti inintelligibili, sorvoliamo. Sorvoliamo per esempio sulla definizione dell'anima in Democrito, per cui essa era nulla più che il pulviscolo atmosferico; e trascuriamo che questa dottrina riecheggia nella *quinta essenza* e nella teoria dell'anima del primo Aristotile, quando l'anima era ancora *endelechia* e non *entelechia*; e che della strana teoria era data una spiegazione semplicissima; l'anima

deve muoversi da sè e il pulviscolo atmosferico si muove da sè.

Noi ammiriamo il rigorismo etico degli Stoici e sorvoliamo sulle definizioni a cui esso si appoggiava; il *lógos* era una sostanza, anzi un corpo, anzi un organismo vivente; il fuoco, un artefice; la virtù, un animale.

Noi ripetiamo disinvoltamente che le *idee* di Platone erano gli archetipi del mondo. Ma difficilmente ci rendiamo conto che per *idee* Platone intendeva — come la parola d'altronde significava — le stesse *immagini*, gli stessi aspetti esteriori e simulacri delle cose, che Democrito aveva spiegato come qualmente viaggiassero per l'aria tra gli oggetti e l'occhio umano, e che ora Platone pensava come *specie* incorporee, immateriali, ma anche (si badi!) come *sostanze*, distaccate da tutte le loro riproduzioni più o meno imperfette che han luogo nel mondo visibile, come lo stampo rimane fuori dei singoli calchi.

E intanto era lì, nell'*idea-immagine-sostanza separata* la radice di quei terribili *universali*, per cui nel Medioevo corse sangue. E furono quattro secoli e più di baruffe di una violenza estrema. Infatti gli *universali*, vere e proprie sostanze, che si vedevano e toccavano, perchè dal loro intreccio derivavano tutti i modi e aspetti della realtà circostante, dovevano per il *realismo* scolastico avere anche una loro realtà indipendente, perchè solo così si rendevano comprensibili e accettabili per quelle menti ancora incredibilmente rozze i dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, della Transustanziazione, del pec-

cato originale, ecc. ecc. Inoltre, poichè l'anima, triplice o unica che fosse, era pensata, alla maniera platonica e aristotelica, come forma e quindi visibilmente impressa in tutto il corpo umano, ne conseguiva che una idea eretica era considerata come una malattia costituzionale infettiva, analoga alla lebbra o alla peste, capace di corrompere l'anima e il corpo insieme. Anche perciò bruciare un eretico (e qui ci sarebbero da rievocare parimenti le proprietà purificatrici, e comunque *magiche* attribuite al fuoco, *pūr teknicón*, secondo la dottrina degli stoici, che tutto il Medioevo fece sua) era il modo più adatto per guarirgli, se possibile, l'anima e d'impedire in ogni caso il diffondersi di una malattia contagiosa.

Solo quando con Cartesio si cominciò a pensare l'anima separata dal corpo, si cominciò pure a capire ch'era un'inutile crudeltà bruciare il corpo per salvare l'anima.

Or se anche a prescindere dal mondo antico, il Medioevo, a noi così vicino, ci è divenuto incomprendibile con le sue battaglie teologiche e filosofiche, con le sue istituzioni e procedure, pratiche terapeutiche e magie; ciò significa che sono mutati persino i processi mentali, da cui l'intera ideazione, e non soltanto questa o quella dottrina, emergeva.

Ci è anzi lecito di trarre da questo indiscutibile dato di fatto una prima conclusione di fondamentale importanza per l'interpretazione storica: ed è che una posizione filosofica — problema e dottrina — può dirsi definitivamente estinta o perenta,

quando sono radicalmente mutati i processi mentali da cui è sorta.

Stabilito il principio, bisognerebbe poi tirarne le naturali conseguenze. Con questo intendimento, parlando alcuni mesi fa ai nostri colleghi della Sezione Emiliana a Bologna (1), proponevo d'istituire accanto alla storia della filosofia una disciplina ausiliaria, che chiamerei *archeologia filosofica*, col compito di passare in rassegna tutti i processi ideativi che si possano considerare come definitivamente esauriti. E aggiungevo che affiancherei una tale disciplina con la fondazione di un *museo filosofico*, dove in bene ordinate e adorne vetrine verrebbero classificate e riguardosamente esposte, con tutti i loro sottoprodotti, ad esempio: *le idee-sostanze* di Platone, *le forme sostanziali* di Aristotele, *gli universali* del Medioevo, *le idee innate* del Razionalismo, giù giù fino ai *giudizi sintetici a priori* di Kant (da non confondersi con la *sintesi a priori*), i quali non erano che un'ultima propaggine dell'*innatismo*.

Insomma voi avete capito che alla tesi della totale attualità della storia della filosofia contrappongo il progressivo esaurirsi di fasi mentali e di correlativi esperimenti di pensiero.

La storia della filosofia deve cessare di essere una rapsodia di curiosità storiche divenute strane e incomprensibili, e farsi invece in modo altrettanto *selettivo* quanto la storia della medicina o della

(1) V. *Motivi filosofici del nostro tempo*.

chimica o dell'astronomia, nei confronti con la magia, l'alchimia, l'astrologia. Fino ad allora non sarà una cosa seria e produrrà più discredito alla filosofia che utilità alle menti. Sui giovani poi, così come viene insegnata, non può avere che un effetto disastroso.

* * *

Il secondo gruppo di oppositori è costituito da file più esigue, ma più compatte, di quei filosofi idealisti, i quali giudicano *naturalistica* questa maniera di considerare la storia della filosofia e, pur ammettendo ch'essa abbandoni per strada frammenti caduchi e scorie, ne affermano la vivente *unità di processo*, detto dell'*autocoscienza del pensiero*.

Notoriamente spetta a Hegel questo modo di riguardare la storia del pensiero umano. Anzi non pochi gli attribuiscono il merito di avere con ciò addirittura inaugurato la vera storia della filosofia, la sola « storia del pensiero » degna di questo nome.

Voi avete sentito difendere questa tesi ancora nel IX Congresso Nazionale di Filosofia a Padova. Parimenti essa è stata riaffermata nella recente magistrale commemorazione che il collega Antonio Renda ha fatto di Francesco Fiorentino a Catanzaro (16 dicembre 1934).

E in verità, se la storia della filosofia narra le fasi successive di un unico soggetto, il pensiero, diventa impossibile, e assurdo scinderne i vari mo-

menti evolutivi. Nel pensiero di una fase più sviluppata si debbono ritrovare immanenti le fasi da cui l'attuale è scaturita, allo stesso modo che nella quercia annosa continua a vivere il seme e nell'uomo adulto si può ravvisare ancora il fanciullo.

Seducente è senza dubbio questo modo di ricostruire nella discontinuità e dispersione dei sistemi filosofici coevi e successivi una loro intrinseca unità e continuità; di sostituire alla storia *esterna* di tutte le accidentalità ambientali, personali e storiche, cui si suole attribuire l'immensa, inclassificabile varietà di filosofi e filosofie, una sintesi spersonalizzata di un unico processo che maturi quasi per suo conto, in virtù della costituzione organica e autonoma del pensiero in sè e per sè, talvolta... perfino all'insaputa del filosofo.

Ma anche gli entusiasti di una tale operazione non se ne dissimulano i rischi. E lo stesso Renda ammonisce che « è facile che un concetto così arduo della storia del pensiero degeneri in svalutazione della concretezza del processo e conduca a ricostruzioni arbitrarie. Facile che lo sforzo di organizzare un sistema nell'unità del processo storico soverchi e deformi le linee della sua specifica determinazione temporale. Facile che nella complicata assolutezza del principio che si sviluppa, il semplicismo arbitrario cerchi posto per le sue soggettive vedute. Facile ancora — e secondo il Renda più frequente, più insidioso, più inavvertito — che determinazioni particolaristiche e temporali usurpino il valore del pensiero vivente; e che perciò problemi risultanti

da posizioni dottrinali siano scambiati per problemi concreti della vita; e interpretazioni teoriche siano trattate come momenti reali dello spirito. Ma — conchiude tuttavia il Renda — sono *fraintendimenti di criteri ed errori di applicazioni* che non toccano la sostanza dei principii storiografici instaurati dall'idealismo ».

Gli acuti ammonimenti dell'illustre collega Renda mi dispensano dall'aggiungere altre critiche *interne* della posizione idealistica.

Rimarrebbe a discutere con lui, se si tratti davvero soltanto di « fraintendimenti di criteri » e di « errori di applicazione », o non piuttosto di un vizio congenito del principio stesso.

Io non esito a dichiararmi per la seconda ipotesi. E all'errore di principio si deve a mio giudizio, se tutti i saggi che da Hegel in qua ci sono stati somministrati della storiografia idealistica, circoscritta d'altronde a una parte della filosofia del nostro Occidente, quasi essa fosse tutto il pensiero umano, si sono esercitati a darci quelle che io chiamo *biografie romanzate del Pensiero*: di questo protagonista della filosofia il quale cresce, cresce e cresce fino a incarnarsi nel filosofo biografo. Per questo il racconto comincia in terza persona e finisce regolarmente in prima.

* * *

Per la parte mia mi attengo alla storiografia chiamata dagli hegeliani, con significato peggiorativo,

naturalistica; e contro il principio informatore della storiografia idealista, poichè amo le posizioni nette, elevo con scandalo manifesto le seguenti tre proposizioni:

1° nego che il *protagonista* unico della storia della filosofia sia il *pensiero*;

2° nego l'*unità* del pensiero umano;

3° giudico *precaria* la nostra struttura mentale attuale.

1. Nego la prima proposizione dell'idealismo, perchè il pensiero è una funzione della soggettività umana, che assomma in sè altre funzioni, ma non le assomma tutte, e ne è in gran parte una proiezione, una funzione dipendente e limitata, o, come si direbbe in matematica, una *derivata parziale*. Il pensiero è tanto poco il protagonista della storia della filosofia, quanto la baionetta inastata in un fucile, imbracciato da un soldato è la protagonista del combattimento. Con ciò non intendo affatto depotenziarlo, ma inserirlo nel *sistema di relazioni* entro cui esso realmente vive e opera, subisce e agisce, lotta per la propria insorgenza e adeguazione, obbedisce e può anche *sub conditione* dettare leggi e comandare. Anche la baionetta dev'essere della migliore tempra e pone certe condizioni al combattimento.

2. Nego l'*unità* del pensiero umano, perchè il pensiero è funzione connessa con la struttura mentale; e questa varia considerevolmente per grandi famiglie e medie umane, dando luogo a tipi logico-categorici assai diversi fra loro, forse in corrispon-

denza con le diverse famiglie linguistiche e razze, a cui i vari tipi e stili mentali e le varie culture appartengono.

3. Giudico *precaria* la struttura mentale che noi oggi possediamo, perchè in seno a uno stesso tipo logico-categorico avvengono nel tempo — e quanto meno nella evoluzione mentale del nostro Occidente sono in realtà avvenute — mutazioni profonde. E come non può dirsi che il processo formativo sia stato in passato conchiuso o abbia già dato un prodotto definitivo, così non può neppure prevedersi in qual senso e modo esso evolverà ancora, nei secoli dei secoli.

* * *

L'idealista non si darà per vinto, anzi forse concederà parecchie di queste proposizioni, ma riaffermerà trionfalmente l'*unità* del processo filosofico, cioè del pensiero, pur attraverso le apparenti discontinuità, perchè dimostrerà che in tutte le fasi e in tutti i casi si verifica l'*autocoscienza del pensiero* (la famosa *priorità dell'intuizione*, ecc.), o pensiero non v'e.

Ebbene rispondo: primo, che se l'*autocoscienza* è, come è per l'appunto, un modo di tutti i momenti e atti del pensare, non è più un *processo*, ma una loro *condizione* generale; secondo, che l'*autocoscienza*, in quanto condizione generale, non è una proprietà limitata al solo pensiero, ma accompagna tutti gli avvertimenti soggettivi, ancorchè non con-

figurati in sintesi concettualizzate; terzo, che tutti gli stati soggettivi il pensiero non è necessariamente nè il *soggetto*, nè l'*oggetto*.

Non il *soggetto*: perchè l'autocoscienza non ha un soggetto definibile, tanto meno un soggetto tutto pensabile, tale cioè che possa essere tutto dato e racchiuso in una qualsivoglia sintesi, per ampia che sia, del pensiero pensante. Se così fosse vi sarebbe discontinuità totale tra sintesi e sintesi. Essa funge invece da *continuum* di tutti gli stati soggettivi, ancorchè non ridotti ad atti del pensare; e v'interviene con funzione analoga all'occhio che vede senza vedere se stesso. L'autocoscienza è il presupposto razionale e di fatto, così delle funzioni irriflesse della soggettività, rispetto alle quali le funzioni del pensiero sono soltanto delle derivate parziali; come delle singole operazioni riflesse del pensare. Senza l'autocoscienza sarebbe impossibile cucire fra loro tutti gli stati interiori nelle loro componenti multiple, sempre solo parzialmente precisabili, e così le irriflesse — ingovernabili e inclassificabili — che sono le più, come le poche potute fermare in una sintesi della riflessione.

Chè se poi si voglia integrare in un *soggetto* questa più diffusa autocoscienza, che accompagna gli stati soggettivi più vaghi e indefinibili, come le sintesi di pensiero formalmente definite e compiute; se cioè si voglia dare per esaurita l'assurda impresa di osservare e definire direttamente l'autocoscienza, sfidando il regresso all'infinito a cui si esporrebbe l'occhio che volesse vedere se stesso; in nessun caso

noi potremmo fare del *pensiero* questo *soggetto* dell'*autocoscienza*. Noi possiamo integrare tutti i processi dell'*autocoscienza* soltanto impiegando un'*ipotesi* trascendentale (la mia *dimensione trascendentale*), e in una soggettività *d'ordine noumenale*, a cui il pensiero, per definizione, non giunge, nè giungerà mai. In questo solo modo possiamo considerare gli stati dell'*autocoscienza* — quali che si siano, irriflessi e riflessi, appena avvertiti o stabilmente concettualizzati — come la proiezione mobile di un *io* più profondo, assai misterioso, d'altronde ontologicamente indefinibile e indelimitabile. E solo per arbitrio o per convenzione potremmo stabilire di chiamare *pensiero* questa più intima e profonda soggettività, senza che la parola ci faccia avanzare di una linea nella conoscenza del nostro *io*, chè definiremmo *obscurum per obscurius*. L'assimilazione verbale potrebbe anzi fuorviarci con illusorie e fallaci analogie, distraendoci da un commercio integrale più concludente con gli sfondi noumenali, abissali, delle nostre esperienze soggettive.

Non è neanche l'*oggetto*: perchè non possiamo ridurre a pensiero o chiamare pensiero tutti i contenuti delle nostre esperienze, se non, parimenti, per un atto di arbitrio o per una convenzione verbale, che neppure essa ci aiuterebbe ad avanzare minimamente in conoscenza, perchè poi dovremmo ricominciare in ogni caso a domandarci tale e quale, che cosa è questo pensiero pensato, perchè e come esso assuma così diversi aspetti e contenuti e

così via. L'esperimento lo fece Cartesio a cui si deve la sommaria, semplicistica assimilazione di tutti gli stati soggettivi al pensiero; e sappiamo bene a quali superficialità e confusioni il suo razionalismo condusse: l'anima ridotta a sola *res cogitans* e il mondo a sola *res extensa*.

* * *

L'idealista non si arrenderà neppure a queste precisazioni e chiarirà che per *processo dell'autocoscienza del pensiero* egli intende appunto non la sola condizione generale del pensare, ma una progressiva presa di possesso che *tutto l'io* vien facendo di se stesso.

Come questa posizione si concili con l'*immanentismo assoluto* lascio agl'idealisti di stabilire. A lume di naso l'uomo della strada osserverebbe, che se l'io deve prender possesso di un certo io che non è ancora nell'esperienza, l'immanentismo assoluto è bell'e spacciato, perchè vi sarebbe un io trascendentale oltre l'io immanentistico. Ma questo non mi riguarda.

Dirò solo che immaginare fichtianamente che tutto l'io e il non-io derivino da un processo di autocoscienza e di autolimitazione, e che nel pensiero, nello spirito, nella soggettività assoluta abbia luogo, per partenogenesi, l'autogenesi del limite, era quanto di più fantastico, ma anche di meno interessante si poteva ideare. La soppressione di ogni limite oggettivamente dato non può avvenire

altro che in Dio, oppure con un'amputazione artificiale dell'esperienza per via di riserve mentali, e in ogni caso con un atto di smisurato orgoglio; vale a dire collocando l'io in un isolamento teoricamente assurdo ed eticamente folle. L'autocoscienza del soggetto ha un significato in quanto postula a propria integrazione un limite non soggettivo (1). Praticamente, e quindi anche eticamente, tutta l'esperienza discorre e si analizza in questo nostro misteriosissimo « interno di mondo » tra un assedio e a stretto e attivo contatto di limiti mobili, ma impervi, che la condizionano e l'incalzano e provocano ininterrottamente e in tutti i sensi. Sono i limiti a rendere rischiosa, drammatica, grave di responsabilità la *funzione relazionale* che ogni esperienza tenta di stabilire, sospesa e travolta e riemergente, tra continue vicende insondabili, voraginosi, che la trascendono da ogni lato, e dal lato soggettivo non meno che dall'oggettivo.

La soppressione arbitraria e impossibile del limite umano svuota l'esperienza di ogni reale contenuto, interesse, valore. Solo il limite necessario ristabilisce con la verità i termini reali del dramma umano; poichè ogni frontiera tra l'essere e il non essere, il possibile e l'impossibile, il prevedibile e l'imprevedibile, può convertirsi in adito a ogni pur relativa esperienza trascendentale, a tutte le impensate e inesauribili *egofanie* ed *eterofanie*, a ogni

(1) Cfr. le esaurienti analisi di CARMELO OTTAVIANO sull'immanentismo assoluto, in « Critica dell'Idealismo » - Napoli, Rondinella, 1936-XV.

inaspettato ricambio col rovescio noumenale della realtà vissuta. Questa posizione oltre ad essere più vera e più interessante, è eticamente la più sensata; perchè solo così la vita diventa una cosa seria e lo spirito umano è tolto a un isolamento fisico e metafisico irreal e desolante o spavaldo e frenetico.

Limite oggettivamente condizionato ed *evasione* da esso o *conquista* di là da esso sono i tre termini fra cui il gran dramma — eterno questo sì — della spiritualità umana si svolge (1).

* * *

In una sola cosa convengo con gl'idealisti, ed è che la storia della filosofia non si possa limitare alla storia esterna delle vite e delle opere, la quale ne costituisce soltanto il preambolo. Essa deve venire interpretata e ricostruita, ma *criticamente*. La qual cosa non significa affatto, che per intenderla si abbia a sovrapporre un'altra filosofia, come usano gli hegeliani. È quello anzi il modo di non capirvi più nulla.

Ecco ora la mia tesi.

Come la filosofia romantica ha generato una storiografia filosofica romantica, così la *filosofia critica* deve ispirare e guidare una *storiografia filosofica critica*.

Il piano critico, alla cui stregua l'evoluzione filosofica dev'essere studiata e ragguagliata, è costi-

(1) Cfr. il saggio: *Scienza e religione*.

tuito in primissimo luogo da un *sistema di riferimenti* essenzialmente *tecnico*.

Convincersi di questa verità è inaugurare davvero una nuova e più profonda storiografia filosofica, correlativa alla *storia della scienza*.

Debbo naturalmente qui limitarmi a cenni e a indicazioni sommarie; ma spero siano sufficienti a chiarire la veduta fondamentale (1).

Tutta la varietà filosofica di un'epoca e più estensivamente di una successione di epoche connesse fra loro è dominata dalla *tecnica del pensare*. Essa fa sì che dati problemi si pongano in quei dati termini e non altrimenti. Essa dischiude inoltre alla filosofia le sue possibilità d'ideazione, ne determina gli atteggiamenti e le configurazioni particolari, ne fissa le alternative e i rispettivi limiti di variazione, ma preclude al pensiero ogni altra possibilità.

Chi osservi più addentro in che la *tecnica del pensare* consista, si accorgerà che si tratta principalmente degli *schemi logico-categorici* adoperati con significato di verità, i quali compongono, nel loro *insieme, complesso o sistema*, la *struttura mentale dominante*. Un esame ancora più preciso rivelerà che tale insieme, complesso o sistema non è mai nè conchiuso, nè perfetto, ma sottoposto a continui esperimenti e a una continua revisione. Esso è sempre suscettibile di correzioni, integrazioni, sviluppi.

Queste prime e più generali constatazioni ci spie-

(1) Altri sviluppi si possono trovare in *N. P.* e in *V. D.*

gano già che cosa dobbiamo pensare tanto del presunto *immobilismo* dei problemi, quanto del *relativismo* storico-filosofico.

L'*immobilismo* è legato a condizioni strutturali del pensiero, le quali fissano, ma anche spostano i termini del pensabile col loro stesso stabilizzarsi e mutare.

Il *relativismo* è dato dallo svolgimento *analitico-combinatorio* delle variazioni filosofiche consentite dagli schemi logico-categorici imperanti; variazioni le quali s'inquadrano e s'inscenano nel panorama delle possibilità *ipotetico-costruttive* che siano del medesimo ordine, cioè appartengano al medesimo insieme o gruppo di possibilità intellettive.

L'*evidenza* ha una portata funzionale; essa è la possibilità di dimostrare date proposizioni, e l'impossibilità di pensare il contrario, allo stato delle funzioni logico-categoriche fondamentali.

E questa è la ragione per cui ogni reale progresso del pensiero e del sapere è avvenuto e avviene e avverrà sempre contro ogni *evidenza* preconcepita o ritenuta concepibile. Ogni epoca ha, per dir così, le sue evidenze; ma guai ad adagiarsi. Sarebbe la fine del pensiero.

* * *

Osservata la storia della filosofia sotto questo angolo visuale, essa diventa, in un primo piano, *storia dei problemi*; risalendo alle generatrici dei problemi diventa *storia delle funzioni logico-categoriche*

fondamentali e derivate. Gli schemi logico-categorici stabiliscono le *condizioni* più astratte, mentre i problemi sono *l'espressione* concreta dello stato in cui la mente umana si trova e di ciò che essa può e sa pensare e proporsi in quello stato.

Ancora un passo avanti e ci accorgeremo che le stesse *coordinate massime* dell'intelletto o *categorie* sono modi *ipotetici* di apprendere e di concettualizzare le esperienze; *problemi* dunque anch'esse, epperò matrici di tutti i problemi particolari.

Compiuta questa ulteriore risoluzione e sintesi, tutto il pensiero, nella sua struttura e nelle sue ideazioni — problemi e dottrine — ci apparirà come un prodigioso congegno tecnico di un valore strumentale più o meno efficiente in servizio della spiritualità (indicando con questa parola le funzioni costruttive ancor più complesse e misteriose, che, come ho già accennato, involgono il pensiero, ma non tutte possono essere assommate entro gli schemi del pensiero riflesso).

S'intenderà allora il significato problematico e aleatorio di tutti i nostri schemi logico-categorici e di tutte le funzioni ipotetico-costruttive e analitico-combinatorie che ne derivano. E s'intenderà finalmente il vero valore della storia della filosofia, quale laboratorio eminente di tutti gli esperimenti di pensiero e di vita ideati e tentati.

Pervenuti così alla radice, alle generatrici prime di ogni nostro riflettere e filosofare, vi troviamo tutte le ansietà umane. Qui prendono le mosse gli sforzi di acquietarle, di superare le dipendenze no-

cive, di lottare con l'invano, di scegliere con la maggiore possibile consapevolezza i principi di organizzazione della vita e di sviluppo della spiritualità umana, di fondare la realtà di un mondo di valori umani in seno a un mondo che trascende l'uomo in ogni senso, fisico e metafisico.

* * *

Alcuni esempi lumeggeranno forse meglio tutti questi assunti.

Una prima constatazione d'ordine generale della storiografia filosofica critica permette di stabilire che all'inizio di ogni grande epoca filosofica c'è una *riforma tecnica* del pensiero. Tutto quello che è pensato in filosofia tra l'una e l'altra riforma, anche da menti geniali, ha un ufficio dichiarativo, esplicativo, analitico, necessariamente condizionato e subalterno.

La scoperta delle *idee generali* compiuta da Socrate fece uscire la filosofia dalla confusione della Sofistica e dette il fondamento — soprattutto nella esemplare sistemazione logica data ad esse da Aristotele — a un modello di organizzazione universale delle esperienze, che diventò così stabile da apparire (senza esserlo) definitivo. Venti secoli di filosofia ne dipendono.

La filosofia moderna comincia non, come si suol ripetere, dalla invenzione della logica induttiva, la quale era chiaramente implicata nella deduttiva (se mai, c'è stato il proposito di servirsene sperimen-

talmente), ma dalla risoluzione di tutto il *mondo delle qualità*, tanto *primarie* che *secondarie*, in *movimenti*, cioè in *quantità* misurabili, e dall'introduzione del metodo matematico nella esplorazione della realtà. Questo grande progresso tecnico del pensiero, già chiaramente delineato in Leonardo, si deve positivamente a Galilei. Il suo *metodo risolutivo e compositivo* servì di modello al *Discorso sul metodo* di Cartesio e non ha ancora cessato di fruttificare, chè anzi sembra che proprio da mezzo secolo abbia cominciato a operare con maggiore e stupenda fecondità.

Collateralmente a questo rinnovamento strumentale del pensiero, si rendeva possibile uno studio più profondo della nostra struttura mentale. Questa era stata fino allora mascherata dalla logica aristotelico-scolastica, che per tanti secoli parve accogliesse ed esaurisse in sè tutti i modelli del pensare. Lo studio della struttura mentale, oltre gli schemi parziali insufficienti della logica aristotelico-scolastica, comincia con gl'*idola* di Bacone, e si continua con la critica della categoria della *sostanza* in Locke, con quella della categoria della *causa* in Hume, con la *soggettività delle forme spazio-temporali* in Leibniz. Kant dette l'inventario e il sistema, che a lui parve completo e non era, delle forme a priori, cioè strutturali, della sensibilità e dell'intelligenza e codificò a suo modo la filosofia critica.

Gli ulteriori e più recenti progressi del pensiero sono ancora principalmente di ordine *tecnico*.

Essi sono dovuti al prodigioso sviluppo della ma-

tematica degli ultimi 130 anni, i cui effetti si sono resi sempre più evidenti non solo nella fisica del mondo, ma in tutta l'economia mentale, in tutto il regime del pensiero moderno, nella teoria e nella pratica, anche sociale. E sono inoltre dovuti a una critica più rigorosa degli schemi psicofisici e logico-categorici, la quale ha permesso di stabilirne lo stato precario, i perfezionamenti raggiunti e le possibilità di perfezionamenti ulteriori (1).

Tutto questo lavoro critico intorno alla nostra struttura mentale, limitata finora al tipo logico-categorico europeo, ne ha messo in crisi i poteri sintetici costruttivi e ci ha reso estremamente cauti nel comporre sistemi (2). Questo spiega anche quel certo smarrimento, in cui degli Occidentali hanno creduto di poter chiedere suggestioni per una ripresa di sintesi all'Oriente, il quale non ha per nulla partecipato del nostro travaglio critico e vive ancora ingenuamente le proprie filosofie.

* * *

A questa prima e sommaria constatazione della storiografia critica altre e più penetranti indagini debbono seguire.

Si potrà per esempio osservare che tutta la logica aristotelico-scolastica, non che esaurire i modelli del pensare, era dominata da una soltanto delle ca-

(1) V. N. P.

(2) V. *La missione della filosofia nel nostro tempo*.

tegorie dell'intelletto: la categoria della *sostanza*. Tutte le operazioni, le grandi e piccole manovre e manipolazioni di *soggetti* e *predicati*, di note generali e particolari, comuni e non comuni, essenziali e accidentali, e così via, disciplinate nella logica del giudizio, del concetto e del sillogismo, non erano che proiezioni e ripensamenti e travestimenti *in astratto* della relazione categorica fondamentale tra la *sostanza* e i suoi *attributi*. Quella logica offriva un sistema ideale, ma statico, per un *mondo di sostanze da classificare*, e non era infatti che una *logica delle classificazioni*.

Fin la più moderna *logica matematica*, o come pure fu detta *algebrica* (da non confondersi con la *logica della matematica*), inquadrata nella logica deduttiva, non è stato altro che una *logica delle classi*.

Ancor più precisando i caratteri della sintesi aristotelica, in cui le *idee generali* erano pur sempre le *specie* platoniche incorporate nelle cose singole, e quindi erano a un tempo: *forme*, *sostanze*, *essenze*, *principi attivi*, *cause* e *fini*, tutto in uno e uno in tutto, ci spiegheremo finalmente che, sino a quando dominò questa dottrina platonico-aristotelica delle *forme-sostanziali*, la scienza fu impossibile, e per 20 secoli (1). Ci spiegheremo anche perchè la scienza comincia, non con Bacone che non voleva saperne di matematica e la cui tecnica induttiva si rivolgeva ancora a un mondo di *qualità*; e neppure

(1) Cfr. N. P.

propriamente con Cartesio, che parlava ancora del fuoco come di una *forma* in senso aristotelico; ma da Galilei che sgombrò finalmente il mondo di tutte le forme sostanziali e vi sostituì, realizzando una superba anticipazione di Rogero Bacon e di Leonardo, il modello matematico: *movimento e misura*.

E ci spiegheremo inoltre perchè tutte le conquiste della scienza si sono conseguite con lo strumento matematico, che non è più legato a una logica di sostanze, ma ci dà la *logica di un comportamento*; e com'è che tutti gli ulteriori progressi della tecnica del pensare sono oggi attesi da un incremento della *logica funzionale o categorica* o dei *comportamenti*, (2) i quali non debbono essere più intesi nè come logica delle classificazioni, e neppure come logica delle relazioni (matematiche) di quantità e grandezza; ma si presentano come altri possibili sistemi di relazioni rilevabili in funzione di altre *categorie*, anch'esse fondamentali: *le dinamiche*, per es., capitale poi fra tutte la *categoria dell'ordine*, che oggi ha assunto il primo posto anche in seno alla matematica. Di qui i più recenti tentativi della cosiddetta *logica polivalente*, che io chiamerei *logica del possibilismo*; della *logica del potenziamento* del Pastore e della sua scuola di Torino, e più ampiamente gli schemi proposti nelle mie *Nuove vedute logiche*.

(2) V. il saggio: *Intorno alla logica del potenziamento e alla logica dei comportamenti*, e *Nuove vedute logiche*.

Infine è assai istruttivo osservare, che se la presione generale dell'esperienza si è fatta più sentire sulle categorie matematiche, le quali han dovuto evolvere in una specie di « fisica astratta », con gl'immensi vantaggi che si sono così realizzati, ciò si deve, a mio giudizio, al fatto ch'esse erano le più progredite in se stesse e le più svincolate dalla soggezione della parola e della grammatica, dunque le più libere di atteggiarsi secondo il reale dinamismo dell'accadere. Ciò non toglie, ma anzi conferma, che se porteremo altre categorie a un grado di eguale progresso, vi potremo meglio apprendere e approfondire altri aspetti e momenti della proteiforme e inesauribile realtà sperimentata.

Tornando alla storia del pensiero, quando si siano ritrovate le chiavi strumentali, delle quali il pensiero di ciascuna epoca è stato in possesso, si potrà una buona volta studiare meglio, e obbiettivamente e criticamente la *storia dei problemi filosofici*. Si verrà allora alla constatazione sorprendente, ch'essi rappresentano forse *tutte* e in ogni caso *soltanto* le alternative di ciò ch'era pensabile in ciascuno stadio della nostra evoluzione mentale. E si spiegherà come molti problemi non potevano neppure nelle menti più geniali sorgere, nè le rispettive soluzioni essere pensabili, finchè dominarono dati regimi logico-categorici; e infine com'è che il passato filosofico ci è diventato incomprendibile, mentre ci si delineano problemi affatto nuovi, più consentanei alla fase critica in cui noi oggi viviamo, e prima insospettabili.

* * *

Al termine di questo mio discorso vi sarà finalmente chiaro perchè l'ho intitolato: *storicismo filosofico e filosofia vivente*, e perchè ho affermato in principio che la storia della filosofia può servire a insegnare soprattutto come non si debba filosofare più. Infatti soltanto la storiografia critica è in grado di stabilire quali siano gl'indirizzi esauriti e perchè; conseguentemente insegnare a non ricalcare a vuoto posizioni oltrepassate; e come scegliere il proprio orientamento fra le sole direzioni utili, attualmente possibili.

Contro quel *latitudinarismo* piatto e indifferente, il quale fa della filosofia un campo aperto a tutti gli estri e capricci, e per cui la storia della filosofia serve ad addobbare le menti di una inutile erudizione e a ingombrarle con tutti i reliquati del passato; e contro quel *soggettivismo* storiografico, per cui la storia del pensiero si riassume in un semplice profilo disegnato dallo storico a propria immagine e somiglianza; oppongo una *storiografia* squisitamente *selettiva*, che ci renda esperti di tutte le esplorazioni storicamente esaurite e ci serva di guida sì nella ricerca di ulteriori perfezionamenti strumentali, sì nell'orientazione più proficua delle nuove sintesi costruttive. In ciò, come dicevo, la storia della filosofia formerebbe un correlato esatto della storia della scienza.

Questa è la via.

Più precisamente riferendoci alla fase critica

nella quale noi viviamo, e quindi a quella ch'è la nostra *filosofia vivente e vissuta*, possiamo ravvisarvi momenti tutti propri della nostra ansietà e del nostro più acuto bisogno; pei quali è vano mettersi nostalgicamente a ripescare nelle acque ormai stagnanti di un passato filosofico che non può tornare più.

Mentre crollano i piloni principali della ontologia tradizionale ed altri puntelli vacillano, noi dobbiamo interrogare il passato non per riceverne insegnamenti d'ordine teoretico, ma per preservarne quegl'insegnamenti morali e spirituali, che solo *per accidens* si appoggiavano a dati procedimenti intellettivi di una evidentissima relatività; laddove nel loro contesto spirituale costituivano e rappresentano ancora le conquiste più luminose ed esemplari, la scala aurea, della storia essenziale umana. Queste conquiste della spiritualità, che non possono avere avuto torto neppure teoreticamente, se guardiamo non alla *configurazione concettuale* dei processi in filosofie caduche e cadute, ma al loro efficiente dinamismo, condizionato ai tempi; e se guardiamo alla novità e realtà e verità che essi recavano nel mondo, compongono il patrimonio più prezioso che noi possiamo prelevare dal passato. Sono queste esperienze integrali che noi dobbiamo interrogare, per apprendere il loro più intimo segreto, per averne conforto e guida nel vivere, se non più modelli nel pensare.

Chè se invece volessimo legare la spiritualità, sempre viva a fasi di pensiero estinte, rischierem-

mo d'infliggerle il supplizio di Massenzio, ch'era quello d'incatenare un uomo vivo a un cadavere.

Il solo modo d'impedire questa contaminazione è purgare energicamente gl'insegnamenti sempre istruttivi della spiritualità da ogni detrito di teoreticità tramontata.

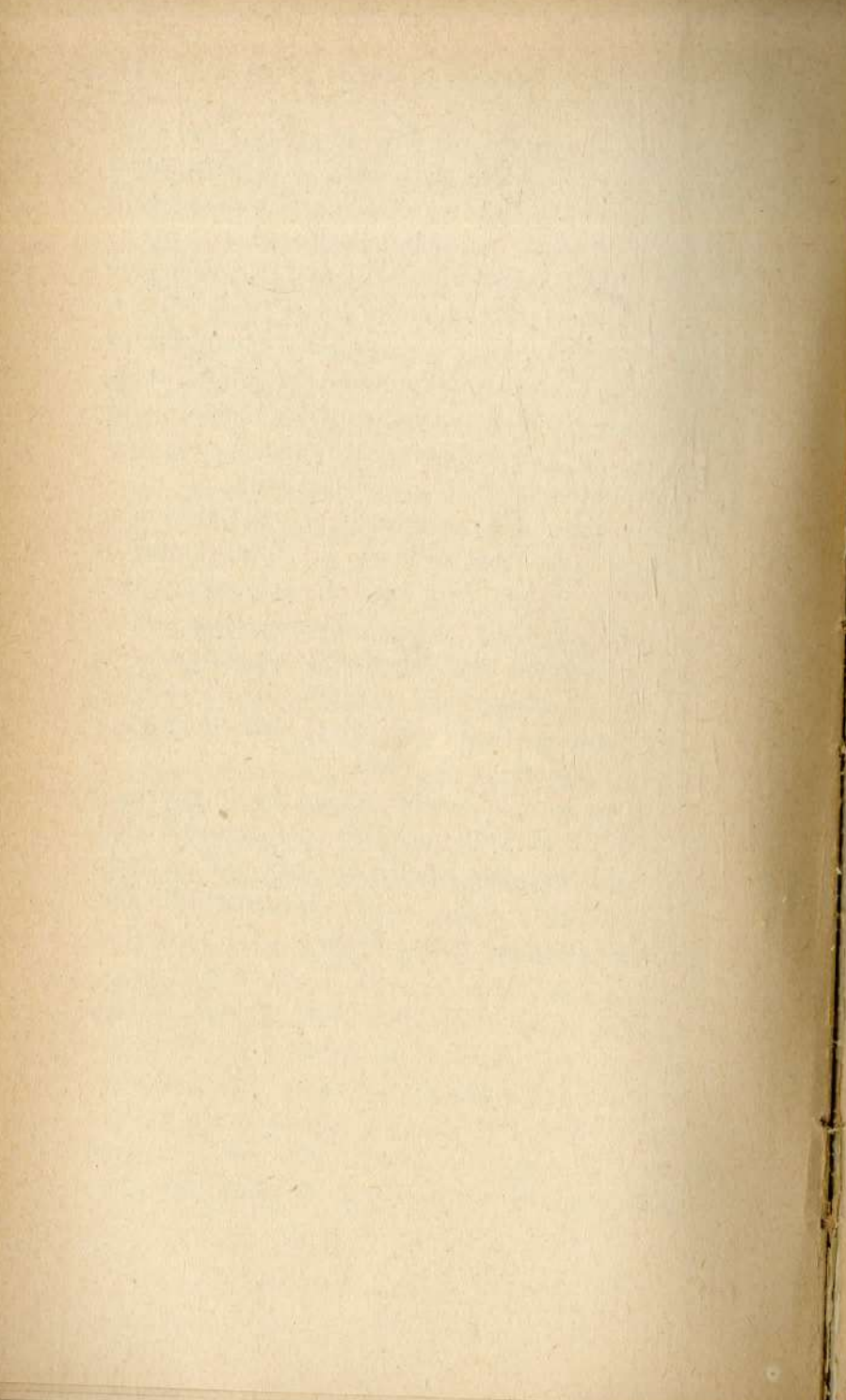
Potremo così ritrovare i capisaldi di una ontologia veramente essenziale, più vera e più ricca di valore, non compromessa dalle imperfezioni transitorie delle nostre categorie mentali, ma sempre riemergente e miracolosamente trionfante sul flusso delle vicende, oltre tutte le immaturità e fallacie dei nostri sforzi teoretici e di esperimenti di pensiero mancanti di vera adeguazione.

Problema immane ed immenso, affidato per molta parte a quel pensiero riflesso che ha tante volte e tanto aberrato, e che deve ora intervenire a riconoscere i propri errori e a dirigere meglio i propri passi e a collaborare più avvedutamente all'intero processo spirituale umano. Solo che ora interverrà con la consapevolezza, che la suprema direzione della spiritualità non spetta, se non in linea di collaborazione, e sempre parzialmente e subordinatamente, al pensiero riflesso; e che questa nostra vita che non conosce soste (*vita nescit moras!*) e si svolge fra continue necessarie *scelte*, e in cui problema e soluzione formano il più spesso un momento solo, non può aspettare sempre le indicazioni del pensiero, e va per vie proprie sospese pericolosamente fra il noto e l'ignoto, il pensabile e l'impensabile, il conoscibile e l'inconoscibile.

Ciò che di meglio può fare una teoria del pensiero in servizio della spiritualità, è: negativamente, sgombrare il campo da pseudoproblemi, da falsi assoluti e da teorie parassite; positivamente, perfezionare tutte le categorie del pensabile e del pensato, con cui noi affondiamo le nostre prese ed esercitiamo i nostri poteri « risolutivi e compositivi » sulla realtà nostra e del mondo; su questa realtà evanescente per natura, eppure riviviscente e riaffacciantesi di là da tutte le nostre categorie e sintesi, in una imminente sfingesca enigmaticità.

L'accrescimento e perfezionamento di poteri mentali, come ci ha oggi condotto ad approfondire le nostre relazioni con una fisica del mondo più vera e insospettata prima, potrà guidarci a una più intima penetrazione dell'esperienza soggettiva, a un meno incerto possesso e comando di noi stessi, a un più vigile controllo e indirizzo delle nostre edificazioni e creazioni di valori.

Tutto ciò ad ogni modo sempre con la riserva di una più ragionevole modestia nei riguardi delle nostre reali capacità intellettive, ma con un'accresciuta coscienza della nostra responsabilità nell'esperimentare col nostro destino.



INDICE DEGLI AUTORI CITATI

813181

47629 / 318

A

- Abbagnano N., 38.
Agnosticismo positivista, 72.
 Agostino (Sant'), 34, 41, 197,
 204, 222.
 Albeggiani F., 175.
 Alderisio F., 54, 132.
 Alfieri V., 124.
 Aliotta A., 8, 36.
 Amato Pojero G., 57, 187.
 Andreoli G., 11, 51.
Antiaristotelismo, 34.
Archeologia filosofica, 248.
 Archimede, 94.
 Ardigò R., 46, 47, 225.
 Ariosto L., 89.
 Aristotele, 43, 48, 58, 65, 93,
 144, 147, 181, 227, 245, 247,
 248, 262, 263, 265.
Attivismo 89, 81, 120, 205.
Attualismo, 28, 29, 30, 224.
Averroismo, 195.

B

- Bacone F., 61, 263, 265.
 Bacone R., 266.
 Banfi, A., 8, 33, 41.
 Barale P., 9, 44.
 Baratono A., 52.

- Bariè G., 8, 33, 41.
 Barillari B., 54.
 Barillari M., 58, 59.
 Beccari A., 54.
 Beethoven L. v., 124.
 Bellini V., 89, 124, 209, 236.
 Beonio Brocchieri V., 9, 45.
 Bergson H., 31, 60.
 Berkeley G., 34, 60, 156, 197,
 222, 223.
 Bianca G., 54.
 Bignone E., 58.
 Blondel M., 60.
 Bodrero E., 6, 57.
 Bohr N., 182, 183.
Bolscevismo, 17.
 Bontadini G., 8, 43.
 Botti L., 54.
 Bozzetti G., 9, 45.
 Bruno G., 41, 46.

C

- Caboara L., 9, 55.
 Calò G., 59.
 Calogero G., 29.
 Canale Gomez M., 45.
 Cantor G., 233.
 Capone Braga G., 9, 49.
 Carabellese P., 6, 8, 31, 45.

Carbonara C., 54.
 Carlini A., 8, 30, 33, 34, 41, 43, 45.
 Cartesio, 22, 70, 123, 144, 167, 241, 247, 256, 263, 266.
 Casotti M., 42.
 Castelli E., 8, 31, 32, 45.
 Caviglione C., 9, 45.
 Ceretti P., 28.
 Ceriani G., 42.
 Ciampa G., 54.
 Chiocchetti E., 8, 42.
 Colli I., 9.
 Colozza G. A., 59.
 Comte A., 225.
Concezione hegeliana dello Stato, 15, 16 — v. Hegel.
Contingentismo, 26, 36.
Controriforma, 195.
Corporativismo, 45.
 Corsini O., 8, 42, 44.
 Covotti A., 57.
 Credaro L., 59.
Critica dell'idealismo, 257.
 — *Kantiana*, 67, 226 — v. Kant.
Criticismo, 45, 50, 69, 70.
 — *Kant-fichtiano*, 53.
 — *realistico*, 52.
 Croce B., 6, 8, 28, 29.
 Cultrera S., 8, 42.

D

Dal Verme M., 43.
 Dante, 89, 124, 209.
 De Dominicis T., 45.
 Degl'Innocenti U., 43.
 Della Valle G., 59.
 Della Volpe G., 53, 54.

Dell'Oro A. M., 51.
 Del Vecchio G., 6.
 Democrito, 67, 106, 219, 245, 246.
 Dentice d'Accadia C., 58.
 D'Ercole P., 28.
 De Ruggero G., 29.
 De Ruvo., 9, 55.
Determinismo, 47.
 De Vries P., 43.
Dialettica platonico-aristotelica, 65.
 — v. Platone.
 — v. Aristotele.
 Di Lorenzo (P.), 45.
Dogmatismo Kantiano, 112.
 — *pratico*, 57.
 — *tradizionale*, 159.
Dottrina del Fascismo, 4 e seg.
Dottrina platonico-aristotelica, 265.
 Du Bois-Reymond, E., 114.
 Duns Scoto, 157.

E

Einstein A., 94, 190.
 Empedocle, 58.
Empirocriticismo, 26, 36, 104, 223.
Empirismo, 75, 121, 227.
 — *critico*, 8.
Enciclopedismo, 195.
 Epicuro, 58, 195, 245.

F

Fabro C., 45.
 Faggi A., 57.

- Falchi A., 58.
 Fantappiè L., 11.
Fascismo, 3 e segg., 99.
 — sua dottrina) 4, 14 e segg.
Fenomenismo, 8, 25, 35, 38,
 41, 62, 104, 146, 161 162,
 223.
 — assoluto, 26, 70, 105.
Fenomenisti, 155, 156, 158,
 159.
 Ferrari F. A., 54.
 Ferrari M. A., 59.
 Ferretti G., 59.
 Ferro A., 58.
 Fichte J. F., 28, 29, 41, 53,
 104, 108, 201, 224, 256.
 Filippi L., 9, 55.
 Filosofi realisti, 50.
Filosofia antica, 108, 226.
 — aristotelica, 181. V. Aristotele.
 — classica, 103.
 — critica, 5, 95, 258.
 — dell'assoluto, 46.
 — del Rinascimento, 103, 182,
 188, 195,
 — hegeliana, 28, 176, v. Hegel.
 — Kantiana, v. Kant.
 — idealistica, 95, 201.
 — indiana, 58.
 — moderna, 262.
 — naturale, 179.
 — neoscolastica, 42.
 — occidentale, 251, 264.
 — orientale, 264.
 — platonica, 181.
 — rinascimentistica, 35, 103,
 182, 188.

- romantica, VIII, 24, 28,
 62, 71, 242, 258.
 — rosminiana, 45, v. Rosmini.
 — scolastica, 103, 108, 181, v. Scolastica.
 — tibetana, 58.
 Fiorentino Fr., 5, 28, 249.
 Flores d'Arcais G., 9, 55.
 Formichi C., 58.
 Freud S., 119, 196, 211.
 Furlani G., 58.

G

- Galilei, 41, 263, 266.
 Galli E., 9, 52.
 Galli G., 8, 31, 32.
 Gallucci G., 9, 51, 52.
 Gemelli A., 6, 42.
 Gentile G., 8, 29.
 Gentile M., 42.
 Giacomini C., 8, 42.
 Gioberti V., 41.
 Giorgi G., 9, 51.
 Giorgiantonio M., 9, 55.
 Giuliano B., 58.
 Goethe W., 234, 235.
 Govi, M., 58.
 Grammatico A., 9, 44.
 Gray, C., 9, 45.
 Grassi E., 9, 53.
 Guastella C., 8, 36.
 Guzzo A., 8, 30, 34, 41.

H

- Hamelin O., 31.
 Hegel G. W. F., 16, 24, 28,
 41, 220, 249, 251.

*Hegelian*i, 16, 251, 258.

Heidegger M., 53.

Heisenberg W., 182.

Herbart J. F., 162.

Hertz H., 37.

Höfdding H., 78.

Holmes R. W., 138.

Hume D., 23, 61, 108, 263.

I

Idealismo, 24, 25, 28, 29, 38, 40, 41, 43, 52, 53, 54, 96, 98, 104, 108, 201, 229, 251, 252.

— *assoluto*, VIII, 8, 26, 28, 29, 33, 49, 96, 98, 104, 105, 223.

— *crociano*, 56.

— *italiano*, 30.

— *obbiettivo*, 26, 28, 30, 261.

— *ontologico*, 8, 28, 30, 33 n, 41.

— *realistico*, 8, 26, 28, 30, 33.

— *trascendentale*, 32, 154.

Idealisti, 10, 155, 156, 159, 253, 256, 258.

— *assoluti*, 30.

— *ontologici*, 31, 33, e seg.

— *post-Kantiani*, 108.

Illuminismo, 3, 195, 213.

Immanentismo, 24, 30, 34.

— *assoluto*, 35, 68, 70, 104, 105, 106, 109, 116, 145, 223, 224, 228, 229, 256.

Immobilismo filosofico, 244, 260.

Individualismo anarchico, 98.

Innatismo, 93.

Intellettualismo, 169.

Intuizionismo, 26, 36, 223.

Irrazionalismo, 56.

J

Jaia D., 28.

James W., 31, 160.

Jazzetta G., 45.

Jung C. G., 119.

Juvalta E., 58.

K

Kant J., 23, 33, 39, 41, 43, 49, 50, 53, 61, 62, 63, 64, 67, 70, 72, 77, 93, 103, 104, 108, 110, 111, 112, 147, 154, 168, 176, 177, 189, 196, 201, 219, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 248, 263.

Kantismo, 61, 62.

Klein F., 94.

Kulturkampf, 17.

L

Lachelier H., 31.

Lamanna P. E., 58.

Lantrua A., 42.

La Tessa F., 9, 55.

Latitudinarismo, 218, 268.

Laue v. M., 94.

La Via V., 8, 30, 34, 41-42.

Lavoisier A. L., 178, 179.

Lazzarini R., 54.

Leibniz G. W., 23, 33, 54, 61, 70, 93, 108, 110, 111, 225, 226, 227, 229, 263.

Leibniziani, 60.

Lenin, 97.

Leone XIII, 43.
 Leonardo, 35 n, 41, 126, 186,
 263, 266.
 Levi A., 56-57.
 Levi Civita T., 184.
Liberalismo, 3.
 Lobacevski, N. 190.
 Locke J., 23, 61, 108, 154,
 222, 227, 263.
Logica scolastica, 264.
 — aristotelico-scolastica, 264.
 — del possibilismo 232, 266.
 — del potenziamento, 266.
 Lombardi F., 35.
 Lombardo Radice G., 59.
 Lori F., 9, 11, 50.
 Losacco M., 35.

M

Maggiore G., 58.
 Majorana Q., 11.
 Malebranche N., 60.
 Manacorda G., 9, 48.
 Mannarino G., 54.
 Manzoni A., 45, 178.
 Marchi V., 31, 32.
 Marconi G., 126.
 Maresca M., 53.
 Martinetti P., 8, 31, 32, 33.
Marxismo, 17.
 Masnovi A., 8, 42.
Materialismo, 56.
 — storico, 3, 56, 98.
 Maturi S., 28.
 Maynone A., 54.
 Miceli R., 9, 22 n, 52.
 Michelangelo, 89, 124.
 Mignosi P., 43.
 Mingo, N., 54.

Minkowski H., 94, 190.
Monadismo spirituale, 31.
 Morando D., 9, 45.
 Moretto Costanzi T., 54.
 Mosso P., 36, 182.
 Mussolini 4, 5, 6, 10, 15, 16.

N

Nallino C. A., 58.
 Napoleone, 12.
Nazismo, 17.
Neoattualismo, 104.
Neofichtianismo, 104.
Neohegelianismo, 104.
Neoidealismo, 223.
Neoplatonismo, 56, 60.
Neopositivismo, 11, 29.
Neorealismo, 43.
Neoscolasticismo, 8, 26, 43,
Neotomismo, 42, 43, 44, 50,
 54. v. *Realismo scolastico*.
 — *gnoseologico*, 44.
 — *critico*, 9, 44.
 Newton J., 23.
 Nicoletto Vernias, 227.
 Nobile E., 9, 50.
 Noël (Mons.), 43.
Nominalismo, 140, 141, 160.
 — *logico*, 36.

O

Oggettivismo assoluto, 32.
 Olgiati F., VII, 8, 42, 43, 44,
 137, 138, 139, 140, 141, 142,
 143, 146, 147, 151, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 164, 169, 171.

Ontologia, 92, 109, 111, 114,
124, 125, 130, 223.

— *tradizionale* 82, 83, 104,
269.

Ontologismo puro, 32.

Orano P., 58.

Ottaviano C., 9, 54, 58, 132,
146, 257.

P

Padovani U. A., 42.

Panteismo, 24, 32, 106.

Pasteur L., 94.

Pastore A., 8, 36, 182, 266.

Pavese R., 9, 49.

Pensiero filosofico occidentale
244.

Persico E., 11, 51, 182.

Perticone G., 59.

Petrovici J., VII, 8, 21, 59.

Piombini Pl. 9, 45.

Pitagora, 232.

Platone, 58, 60, 65, 91, 93,
181, 219, 245, 246, 247, 248,
265.

Platonismo, 31, 34.

Plotino, 245.

Poincaré H., 79.

Pomponazzi P., 125.

Positivismo, 46, 47, 104, 111,
146, 162, 163, 225, 229.

Positivisti, 72.

Pragmatismo, 26, 36, 104, 105,
169, 223.

Probabilismo, 95.

R

Raffaello, 124, 236.

Razionalismo, 23, 33, 93, 248,

256.

Realismo, 8, 25, 33, 40, 41,
42, 51, 73, 82, 96, 104, 112,
116, 119, 124, 131, 132, 142,
151, 167, 170, 234.

Realismo antico, 141.

— *assoluto*, 9, 26, 45, 141.

— *costruttivo*, 9, 54, 59, 80,
82, 85, 208.

— *critico*, 9, 26, 50, 52.

— *nuovo*, 103, 116, 126.

— *rosminiano*, 9.

— *scolastico*, 8, 44, 246.

— *spiritualista*, 9, 35, 47, 50.

— *tomista*, 141.

— *teleologico*, 48, 49.

— *teologico*, 49.

— *trascendentale*, 212.

Realisti, 50, 156, 159.

Redanò U., 9, 26, 49.

Relativismo, 8, 223, 260.

— *assoluto*, 26, 104, 158.

— *storico*, 243, 244, 260.

— v. Heidegger.

Renda A., 9, 49, 249, 250, 251.

Rensi G., 56.

Resta R., 9, 48, 59.

Reverberi G., 9, 44, 45.

Riemann B., 94, 190.

Rinascimento, 35, 103, 182,
188, 195.

Romagnosi G. D., 4, 11, 15,
28, 41.

Romanticismo, 24.

Rosmini A., 9, 28, 31, 34 n, 41,
45.

Rossi A., 8, 42, 44.

Rossi G., 9, 45.

Rossi P., 42.

Rotta P., 42, 58.

Royce J., 56.

S

Scetticismo 23, 56, 70, 77.

Schelling F. W., 41.

Schiattarella R., 241, 242.

Schopenhauer A., 24.

Sciacca M. F., 54.

Scolastica, 62, 93, 107, 108,
118, 157, 181, 219, 227, 246,
247, 248, 263, 264.

— v. *Tomismo*.

Scuola di Napoli, 8.

Scuola di Torino, 8, 266.

Sensismo, 35.

Shakespeare, 124.

Socrate, 91, 262.

Sofistica, 262.

Soggettivismo, 63, 121, 139,
158, 160, 162, 167, 256, 268.

Solipsismo, 24, 26, 36, 57, 70,
98, 104, 105, 223.

Solipsisti, 158.

Spaventa B., 28.

Sperimentalismo, 60, 66, 81,
82, 92, 112, 234, 235.

— *integrale*, 234.

— *mistico*, 91.

— *trascendentale*, 212.

Spinetti G. S., 54.

Spinoza B., 46.

Spinoziani, 60.

Spinozismo, 32.

Spirito U., 29.

Spiritualismo critico, 33.

Stalin, 17.

Stefanini L., 58.

Stoici, 91, 219, 246, 247.

Storicismo, 217.

— *assoluto*, 28.

— *filosofico*, 138, 268.

Storiografia critica, 268.

— *filosofica*, 258, 259, 262.

— *hegeliana*, 220.

— *idealista*, 251.

— *naturalistica*, 252.

— *romantica*, VIII.

— *selettiva*, 268.

Superrealismo, 26, 54, 59, 87,
89, 137, 138, 139, 142, 146,
212.

Suarez F., 157.

T

Talamo S., 44.

Tarantino, G., 58.

Tarozzi G., 9, 47.

Tauro G., 6, 59.

Teismo, 42.

Telesio B., 41, 125.

Tilgher A., 9, 53.

Titanismo, 98.

Tomismo, 44, 45, 54, 141, 196.

— v. *Scolastica*.

— v. *Neotomismo*.

Tommaso N., 45.

Tommaso (San), 41, 67, 147.

Troilo E., 9, 46.

Tucci G., 58.

V

Vacca G., 58.

Vanni Rovighi S., 43.

Varisco B., 8, 31, 32, 45.

Vera A., 28.

Vernias N. (v. Nicoletto),
227.

Verzeroli B., 45.

Veronese G., 94.

Veuthey L., 43.

Vico G. B., 28, 41, 209.

Viglietti V., 54.

Villa G., 57-58.

W

Wittgenstein L., 224.

Wolff Chr., 226.

Wollaston W. H., 94.

Z

Zamboni G., 8, 44.

Zenone Cinzio, 245.

NOTA - La compilazione di questo indice è dovuta alla cortesia del Prof. Gino Barbieri della R. Università di Cagliari, al quale l'Autore rivolge qui sentiti ringraziamenti.

*Finito di stampare con i tipi
delle Arti Grafiche Vittorio
Cardin - Milano - Corso 28
Ottobre N. 75
il 28 maggio 1939-XVII*

11